clásicos radicales

Jürgen Habermas

Perfiles filosófico-políticos



«El primer Habermas confrontándose a la memoria de los autores que marcaron su educación intelectual.»
Fernando Vallespín

clásicos radicales

Jürgen Habermas

Perfiles filosófico-políticos



«El primer Habermas confrontándose a la memoria de los autores que marcaron su educación intelectual.»
Fernando Vallespín

Jürgen Habermas

Perfiles filosófico-políticos

Prólogo de Fernando Vallespín
Traducción de Manuel Jiménez Redondo

taurus



SÍGUENOS EN

megustaleer







Penguin
Random House
Grupo Editorial



En memoria de Theodor W. Adorno

PREFACIO
LOS PENSADORES DE CABECERA DEL JOVEN HABERMAS

Fernando Vallespín

Empecemos por aclarar algo al lector. ¿Tiene sentido hacer un prólogo de una obra que ya consta de dos prólogos distintos del propio autor? Uno es de la primera edición de 1971 y el otro corresponde a la ampliación que hizo Habermas en 1980. La contestación está a la vista: tiene sentido precisamente por eso, porque hace falta dar cuenta de la necesidad de su reimpresión después de tanto tiempo. O, por decirlo en términos que cualquiera entiende, el problema al final consiste en saber si esta obra puede merecer la calificación de «clásico», si todavía tiene algo que enseñarnos en estos años de desconcierto intelectual. Sobre todo porque no es uno de los ya bien conocidos tratados que marcan un hito dentro de la evolución teórica habermasiana. Aquí estamos ante otra cosa. Se trata más bien del primer Habermas confrontándose a la memoria de los autores que marcaron su educación intelectual. Desde el reconocimiento, pero, como todo en él, sin ahorrarles una crítica constructiva.

Hay que resaltar otra dimensión también en estas páginas, algo que me parece mucho más interesante: ¿cómo ha afectado el paso del tiempo a este conjunto de autores tan decisivos en un determinado periodo histórico y para la formación de nuestro autor? ¿Quiénes siguen tan vivos como entonces y quiénes se han ido desvaneciendo a lo largo de las últimas décadas? Fuera de los que ya son clásicos de la filosofía contemporánea, como Heidegger, Wittgenstein, Adorno, Benjamin, Gadamer, Scholem o Arendt, el resto necesitaría quizá de alguna justificación para que sigamos

considerándolos dignos de volver a bucear en ellos. Aunque es obvio que para algunos lectores sea bienvenido el recordar a, digamos, Bloch o Marcuse, el interés será menor respecto de aquellos personajes de impacto casi exclusivo en el ámbito alemán, como Abendroth, Plessner, Löwith o Mitscherlich.

Lo interesante en todo caso no es ya tanto lo que se nos presenta de ellos, cuanto la forma en la que Habermas lo hace, su peculiar lectura. En algunos capítulos porque se fija en alguna obra específica, en otros porque detecta hallazgos que nos desvelan aspectos de la realidad social que de no ser por su mirada probablemente nunca hubieran salido a la luz; o, al menos, no con tanta fuerza. Esto último es lo que Habermas alaba en particular de los pensadores judíos alemanes: que no son «pensadores de un *ordo*», saben leer el presente y la historia a contrapelo, guiándoles «el sentido para los elementos repudiados y arrinconados de la historia que están necesitados de salvación». Algunos de estos son también los que mejor han resistido el paso del tiempo, en particular Benjamin y Arendt —con la excepción, claro está, de los dos grandes filósofos del siglo XX, Heidegger y Wittgenstein—.

De la grandeza de Benjamin tuvo conocimiento sobre todo por la influencia de Adorno, aunque este temprano texto de 1972, que recoge la primera ola de recepción de sus *Schriften*, no podía anticipar de ninguna de las maneras el inmenso impacto que habría de tener en las décadas posteriores. Y, desde luego, el actual «fenómeno Arendt» no es que Habermas no lo pudiera prever, es que seguramente nunca lo hubiera imaginado. Se conocieron en su primer viaje a Estados Unidos en 1967-1968, donde estuvo de profesor visitante en la New School for Social Research, aunque nunca llegaron a trabar amistad. De hecho, antes de conocerla pensaba que era «una persona tremendamente conservadora pero no por ello menos imponente». Y en ningún momento le cupo la más mínima duda de que «Arendt es un luminoso y muy vivo contraejemplo frente al pertinaz prejuicio de que las mujeres no saben filosofar».[1] A ella le reserva algunas de las más interesantes páginas del libro, porque es bien consciente de cómo la autora de Königsberg trabajó sobre aspectos que enlazan con algunas de sus propias intuiciones teóricas, como «la estructura de una intersubjetividad no mermada», su insistencia en la comunicación y deliberación pública como sustento fundamental de la ciudadanía; o, en la

línea de G. H. Mead, en una ética de la comunicación que vincula la razón práctica a la idea de un discurso universal. En esa misma dirección estaba rotando ya la propia obra de Habermas.

Con todo, en ningún momento podemos olvidar que los capítulos de este libro abarcan piezas escritas entre 1953 y 1980; es decir, corresponden al periodo en el que nuestro autor aún no había dado el giro hacia su *Teoría de la acción comunicativa*,[2] el mayor punto de inflexión en toda su obra. El grueso de estas intervenciones se corresponden, además, con el impulsivo e izquierdista Habermas de sus primeras intervenciones públicas y los inicios de su fulgurante carrera académica. Catedrático en Heidelberg con tan solo treinta y dos años gracias a los buenos oficios de Gadamer, da muestras ya de una extraordinaria hiperactividad y, sobre todo, de ese infatigable deseo de abarcarlo todo. Recordemos que no es un filósofo a palo seco, su familiaridad con todas las demás ciencias sociales es asombrosa; es más, de estudiante quiso ser periodista político y de hecho nunca ha dejado de estar presente en el debate público desde entonces. Desde muy joven asumió ya el perfil de eso que hoy llamaríamos un intelectual comprometido. Por esta misma razón es por lo que muchos de estos textos están llenos de vida. Tan importante como la discusión filosófica o de teoría social es su preocupación por acercar el pensamiento al contexto. Y este, en esos momentos, no es otro que la Alemania de posguerra y la Guerra Fría. Aquí entran, por tanto, cuestiones tales como la «superación del pasado» (*Vergangenheitsbewältigung*) nazi y el holocausto, la redemocratización de la República Federal o el papel que haya que atribuir al marxismo después de tornarse en un férreo sistema de dominación política.

Empecemos por esto último. Por aquellos años, Habermas se consideraba «anti-anticomunista», y su proximidad a la Escuela de Frankfurt contribuyó a atribuirle el marchamo de «neomarxista», algo que no casaba exactamente con una personalidad teórica tan inquieta. Sin embargo, visto con perspectiva, esa adscripción inicial al Instituto de Investigación Social de Frankfurt reinstaurado después de la guerra en la ciudad del Meno por Adorno y Horkheimer acabaría siendo beneficioso tanto para nuestro autor como para la propia Escuela. A Habermas le vino bien al principio el imbuirse del prestigio de sus mayores como miembro de su «segunda generación»; y a la inversa, una vez que nuestro autor fue ganando en estatura intelectual, sobre todo a partir de finales de los setenta e inicios de

los ochenta, evitó que se perdiera interés por quienes se suponía que estaban detrás de esta lumbrera. La situación, como él mismo nos reconoce en el primero de los prólogos de este volumen, era mucho más matizada. Su relación con la Escuela siempre fue bastante ambivalente. Su entrada en ella como asistente de Adorno entre 1956 y 1959 tuvo un efecto decisivo en el proceso formativo del autor. Y la adoración de Habermas por este personaje —el «hipopótamo», como lo apodaron en el Instituto—, siempre estuvo muy por encima de la que tuviera con Horkheimer —el «mamut»—, quien siempre mantuvo sus reticencias a que fuera contratado en el Instituto. Solo al final de su vida llegó a reconocerle el circunspecto Horkheimer su gran potencial.

Y ya que hablamos de simpatías y antipatías, a ningún lector perspicaz se le escapará el cuidado y el cariño con el que aborda sus reflexiones sobre Adorno o Marcuse, y la distancia con la que habla de Horkheimer. Del primero dijo que junto a él «se estaba en el movimiento del pensamiento», [3] y la lectura que Habermas había hecho de Marcuse la recuerda nuestro autor como una «epifanía»: «era justo lo que yo había estado buscando, Marx y Heidegger»,[4] eso que alguien denominó «Heidegger-marxismo», tremendo calificativo con el que empitonar a cualquiera, pero que se correspondía bien con las intuiciones intelectuales del primer Habermas. El Marcuse de *Eros y civilización*, con su incorporación de Freud al legado marxista, tampoco dejó de entusiasmarle; ni su prominencia en el entonces imparable movimiento de estudiantes de finales de los sesenta. Vistas desde hoy, algunas de las respuestas a la entrevista que Habermas le hace en este libro son muy ilustrativas sobre el devenir de la Escuela de Frankfurt, pero no dejan de producir a la vez cierta nostalgia por esa candidez de las energías utópicas del momento. Fíjense en esto:

> MARCUSE: Bueno, y ¿para qué necesitamos una revolución si no conseguimos un hombre nuevo? Esto es algo que nunca he entendido. ¿Para qué? Con vistas al hombre nuevo, naturalmente.

El enfrentamiento de Habermas con Heidegger, que es casi con lo que comienza el libro, fue, naturalmente, en una única dirección. El viejo filósofo permaneció impasible ante las críticas en su refugio de la Selva Negra. Hay que pensar que quien se dirige al autor de *Ser y tiempo* desde el

periódico más prestigioso de Alemania es un chaval de veinticuatro años. El título original era «Pensar con Heidegger contra Heidegger»,[5] y allí expresa su indignación porque el filósofo hubiera publicado de nuevo su curso de 1935, *Introducción a la metafísica*, dejando incólumes sus alabanzas de entonces al nacionalsocialismo, cuando habla «de la interna verdad y grandeza de este movimiento (es decir, del encuentro de una técnica de vocación planetaria con el hombre moderno)». ¿Significaba eso que seguía manteniéndolo? «¿Por qué publica Heidegger ese curso hoy en 1953 sin añadir reserva alguna?» Y lo que le preocupa es doble, que la nueva generación de estudiantes pudiera volver a caer bajo su influjo, pero también, y esta es una obsesión que no lo abandonará nunca, que Alemania no supiera hacer frente a su pasado inmediato. Junto con Adorno —y la propia Arendt—, Habermas fue de los más preocupados por la persistencia en la joven República Federal de importantes rastros —filosóficos en este caso— del régimen anterior. El artículo tiene al final un efecto performativo similar al acto de matar al padre; como buen estudiante de filosofía, la admiración de Habermas por la capacidad de Heidegger para el pensamiento es ilimitada, pero le horroriza a la vez su uso instrumental para justificar el nacionalsocialismo. Más adelante abandonará los posicionamientos filosóficos de su época de estudiante y la inquietud heideggeriana parece desvanecerse de su obra inmediata. Pero rebrotará al cabo de los años al ver cómo la impronta heideggeriana se había apoderado de los posmodernos franceses.[6]

Una última consideración sobre el proyecto general del libro. En los dos prólogos sucesivos del autor, este se pregunta sobre la actual función de la filosofía. Es uno de los temas que le han acompañado a lo largo de los años. En el prólogo de la edición de 1980 lo aclara de nuevo subrayando su puesto como *intérprete* de la racionalidad «vuelto al mundo de la vida»; es decir, «en parte como colaboradora de una teoría de la racionalidad, y en parte como guardadora del lugar [*Platzhalter*] para teorías empíricas con fuertes pretensiones universalistas, que todavía no han conseguido imponerse». La filosofía tendría el papel de mediadora entre las esferas del saber especializado y la necesidad de dotar de sentido a la sociedad como un todo. Bajo las condiciones de un proceso de racionalización unilateral marcado por lo cognitivo-instrumental, su rol se contempla ahora al servicio de lo que se ve en peligro. Más adelante lo formulará en términos de la

amenaza de la *juridificación*, *monetarización* y *burocratización*, que constituyen la principal fuente de reificación del mundo de la vida y hacen peligrar las instancias encargadas de la reproducción simbólica: la transmisión cultural, la integración social y la socialización. De ahí viene la funcionalidad del pensamiento que hemos heredado, que nos abre caminos para que a través de una más adecuada comprensión del pasado podamos ilustrarnos sobre los desafíos del presente. Como dice en una entrevista, «no podemos elegir nuestras tradiciones, pero sí podemos decidir *cómo* las prolongamos. […] Toda continuidad de la tradición es selectiva, y es justamente dicha selectividad la que hoy debe pasar por el filtro de la crítica».[7] Esto y no otra cosa es lo que hace Habermas en el estudio de los autores que aparecen en el libro que el lector tiene entre sus manos. Luego, como ya hemos visto, la historia acaba haciendo su propia criba. Nunca hay una lectura definitiva.

PRÓLOGO
A LA ÚLTIMA EDICIÓN

1980

He ampliado la edición de 1971 con artículos provenientes en lo esencial de los diez últimos años. Con ello se ha duplicado más o menos la extensión del libro. La ordenación cronológica se hace según la fecha de aparición del primer artículo dedicado a cada uno de los autores. Las cinco recensiones recogidas en el apéndice se ocupan de libros que de una forma u otra iluminan el trasfondo ideológico de la evolución alemana de posguerra.

Las razones que me han llevado a preparar esta edición ampliada no coinciden del todo con las mencionadas en el prólogo a la primera edición. Se trata de trabajos de tipo periodístico por los que siento apego, porque reflejan un entramado de relaciones intelectuales y personales que posee para mí una vital importancia. A los autores que han muerto o a los contemporáneos que, como es totalmente normal en la organización de la ciencia, permanecen anónimos, se les cita a pie de página. Pero sobre los autores que todavía responden, y no como puede responder un texto, se escribe de otra manera. Son destinatarios, puntos de referencia del propio proceso de formación. De todos los autores sobre los que aquí he escrito, he recibido algún estímulo intelectual. De cada uno de ellos podría decir espontáneamente cuál fue en concreto la idea que determinó la dirección de mi propio pensamiento.

Los autores aquí tratados, si prescindimos de Hannah Arendt, que hasta última hora ha sabido mantenerse en la brecha, pertenecen todos a la generación de los padres. Como es natural, a Wittgenstein, a Benjamin y a Alfred Schütz no los conocí ya. Pero los tres retornaron intelectualmente

durante los años sesenta al ámbito de la lengua alemana. Y cada uno provocó a su manera una ola de recepción —Benjamin, la más dramática; Wittgenstein, la más persistente—. Heidegger, Jaspers y Gehlen pertenecen al grupo (lo mismo que Plessner) de las figuras influyentes durante mi época de estudiante y que ejercieron sobre mí un influjo a distancia. A Heidegger solo lo vi una vez cuando asistí a un seminario privado en casa de Gadamer. Jaspers me escribió con motivo de un artículo mío en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung,* con esa mezcla de benevolencia y magisterio que no era del todo atípica en él. Con Gehlen, el espíritu más inquietante, me encontré una vez en casa de Schelsky.

Con los demás me unen relaciones de muy distinto tipo. Ya sea la relación de trato formal y de respeto con los colegas mayores que yo (Löwith, Plessner) o la relación de fascinación ante los espíritus pioneros (Scholem, Hannah Arendt, Bloch), ya sea la complicada relación con mi importante predecesor en la cátedra (Horkheimer) o la agradecida veneración por Adorno y también por Abendroth y Gadamer, que se convirtieron en mis maestros cuando mi época de estudios (con Erich Rothacker y Oskar Becker) ya había pasado, ya sea la cordial y abierta amistad con Alexander Mitscherlich y Herbert Marcuse, o últimamente mi trato amistoso con Leo Löwenthal en el que este me ha hecho partícipe de sus recuerdos.

Quien se haga cargo de estos nombres y perfiles entenderá por qué a los artículos dirigidos *ad personam* les he antepuesto mi temprano estudio, tal vez un poco ingenuo todavía, sobre el idealismo alemán de los filósofos judíos. Yo me vi arrastrado como por un remolino por la incomparable productividad de esta última generación de filósofos alemanes y judíos. Sobre estos emigrantes, entre los que en cierto modo hay que contar también a Mitscherlich, puede decirse, generalizando, una cosa: no son pensadores de un *ordo.* Como he expuesto en otra parte[8] en todos ellos se adivina un especial sentido para todo aquello que en los procesos de integración social y anímica, para todo aquello que en las victorias históricas y culturales ha quedado tirado por el camino: en el interés de Benjamin por los puntos de ruptura de la continuidad histórica; en la adhesión de Adorno al fragmento como forma de conocimiento; en las pesquisas de Scholem tras las fuerzas renovadoras del subsuelo religioso; en el olfato de Bloch para lo utópico, incluso en los movimientos más

triviales; en las esperanzas de Marcuse en la productividad política de los grupos marginales; en el sentido de Plessner para lo excéntrico como posición que caracteriza antropológicamente al hombre; en la pasión de Hannah Arendt por esos raros instantes en que la masa de la que están formadas las instituciones vuelve a hacerse líquida. El sentido para los elementos repudiados y arrinconados de la historia que están necesitados de salvación da alas a un pensamiento crítico con intención práctica. Así la filosofía en estos pensadores no es nada puro ni intangible.

Cuando considero la perspectiva desde la que hace diez años compuse la primera edición de los perfiles filosófico-políticos, constato dos desplazamientos. El primero es la mayor distancia que me separa ahora de la tradición en la que crecí durante mi época de Frankfurt. El segundo desplazamiento afecta a mi visión de la filosofía en su conjunto.

En estos diez años, entre Martin Jay y David Held,[9] por decirlo de alguna manera, ha surgido una amplia literatura sobre lo que en los países anglosajones se viene denominando *critical theory*. Cuando leo tales trabajos, me ejercito en una mirada objetivante y extrañante que cae de repente sobre cosas de las que hasta el momento solo había sido consciente de forma intuitiva. Me entero de detalles que nunca hubiera podido sospechar. Además, en el entorno más próximo se han hecho análisis agudos que de pronto arrojan luz sobre mis propias dependencias intelectuales, por ejemplo, sobre mis relaciones con Adorno —me refiero a los trabajos de Albrecht Wellmer, Axel Honneth y Michael Theunissen—.[10] Esto explica por qué ahora, como puede verse en mi discurso sobre Marcuse, o en mi informe sobre Horkheimer y la *Zeitschrift für Sozialforschung,* mi relación con la tradición frankfurtiana es analítica y por qué puedo entender mis propias intenciones como una vuelta al periodo de formación de la teoría crítica. La *Dialéctica de la Ilustración* ha venido distorsionando durante mucho tiempo la visión que se tenía de ese periodo de nacimiento.[11]

Hay otro cambio de perspectiva que todavía no tiene expresión en este libro. En la introducción de 1971 abogaba por una teoría de la ciencia con intención práctica. Mi interés se centraba entonces en la conexión interna de la «lógica de la investigación con la lógica de las comunicaciones formadoras de la voluntad colectiva». Hoy pondría los acentos de otra manera. Por un lado, atribuyo a la filosofía, dentro de las ciencias mismas,

sobre todo en relación con las ciencias reconstructivas que esclarecen los fundamentos de la racionalidad de la experiencia y del juicio, de la acción y del entendimiento intersubjetivo, *un papel más activo*: en parte como colaboradora en una teoría de la racionalidad, y en parte como guardadora del lugar para teorías empíricas con grandes pretensiones universalistas, que todavía no han podido imponerse. Por otro lado, a las funciones de ilustración que competen a la filosofía ya no las reduciría al papel de una mediación tan solo entre *la ciencia* y la práctica de la vida. El problema que ha aflorado con toda claridad ante la conciencia en el curso de los años setenta y que el neoconservadurismo parece tener prisa en ocultar con su retórica es más bien el siguiente: el de cómo abrir las esferas del saber especializadas en cada caso desde *una* pretensión abstracta de validez, el de cómo abrir las esferas de la ciencia, de la moral y del arte, encapsuladas como culturas de expertos, y de cómo reconectarlas, sin que quede vulnerado por ello su frágil sentido propio, con las tradiciones empobrecidas del mundo de la vida, de forma que los distintos y separados momentos de la razón puedan volver a juntarse y a fundirse en la práctica comunicativa cotidiana. El papel de la filosofía como intérprete vuelto al mundo de la vida lo veo hoy más bien en su contribución a poner de nuevo en movimiento la relación entre lo cognitivo-instrumental, lo práctico-moral y lo estético-expresivo, que ahora está parado como un móvil que se hubiera quedado enganchado.[12]

Y el gancho parece bastante fuerte. Las formas de vida de las sociedades de modernización capitalista —el socialismo burocrático representa solo una variante menos atractiva— quedan desfiguradas por partida doble: por la incesante desvalorización de la sustancia de su tradición y por su sometimiento a los imperativos de una racionalidad unilateral, reducida a lo cognitivo-instrumental.

Una filosofía que en el interior del sistema de la ciencia sepa guardar el sitio a estrategias teóricas de alto alcance puede, volviéndose hacia fuera, hacerse cargo de la siguiente misión: la de flexibilizar la modernidad cultural, encerrada ahora en sus ámbitos autónomos, para introducirla en la práctica de la vida, práctica que, sin embargo, ha de ser protegida a la vez frente a las pretensiones de los expertos de intervenir *sin mediación alguna*.

Starnberg, noviembre de 1980

PRÓLOGO
A LA PRIMERA EDICIÓN

1971

Los artículos aquí reunidos, los más antiguos de los cuales los escribí, aún sin soltura, cuando todavía era estudiante, son resultado de un periodismo filosófico y por cierto bastante burgués. Predominantemente son trabajos escritos con motivo del aniversario de filósofos contemporáneos o con motivo de publicaciones filosóficas de importancia. Algunos de los artículos más tempranos se mueven todavía en un contexto que entretanto se me ha hecho extraño. Mi interés se centra en la influencia política de ocho filósofos alemanes. Tiene por objeto un pensamiento individuado que se encarna en pensadores particulares; y que es difícil separar de su carne.

Tengo la impresión de que este tipo de pensamiento ha experimentado una especie de floración tardía durante los años cincuenta y sesenta en la República Federal de Alemania y que ahora entra en su fase final. Si esta impresión no me engaña, determinadas consecuencias típicas del filosofar pertenecerán muy pronto al pasado. En la introducción a este libro analizo la cuestión de si también las consecuencias políticas, y justo estas, de una filosofía que se presenta en forma de grandes maestros, sobre la que la protesta estudiantil ha vuelto a atraer la atención de una opinión pública airada, no pertenecerán también a una imagen de la filosofía convertida ya en historia. Por otro lado, no creo que la filosofía vaya a desaparecer sin más (o que vaya a sustituirla la metodología). Las ciencias habrán de ir acompañadas de interpretaciones de importancia práctica, si es que el triunfo del método científico no ha de hacernos perder la conciencia de las limitaciones específicas de dicho método. Marx declaró muerta la filosofía;

desde entonces el pensamiento filosófico viene tratando de entrar en un nuevo elemento.

Noviembre de 1970

INTRODUCCIÓN
¿PARA QUÉ SEGUIR CON LA FILOSOFÍA?

1971

Hace casi nueve años Adorno respondía de la siguiente forma a la cuestión de para qué seguir con la filosofía: «La filosofía, y esta sería después de todo la única forma de justificarla, no debería creerse ya en posesión de lo absoluto, incluso debería excusar el pensar en ello para no traicionarlo, y pese a todo, no apartarse ni un ápice del concepto enfático de verdad. Esta contradicción es su elemento».[13] Ahora bien, ya desde la muerte de Hegel esta contradicción viene siendo el elemento de toda filosofía digna de tomarse en serio. La pregunta de Adorno no es una simple ocurrencia, sino que ha acompañado como una sombra a todo filosofar desde que la gran filosofía llegó a su fin. Ciertamente bajo esta sombra cuatro o cinco generaciones de filósofos han sobrevivido a lo dicho por Marx acerca de la superación de la filosofía. Pero hoy hay que preguntarse si la forma del espíritu filosófico no se ha transformado por segunda vez. Pues si entonces encontró su final lo que retrospectivamente se ha llamado «gran filosofía», hoy parece que son los grandes filósofos los que se ven afectados por el mismo destino. Tras abandonarse la pretensión de proseguir de forma sistemática la *philosophia perennis,* se impuso durante el siglo y medio último un tipo de filosofía que se presentaba asociada a maestros (y escritores) de gran influencia; pero se acumulan los indicios de que también este tipo de pensamiento encarnado en filósofos individuales está perdiendo su fuerza.

El octogésimo cumpleaños de Heidegger solo fue ya una efeméride privada; la muerte de Jaspers no tuvo resonancia; por Bloch se interesan

más que nada los teólogos; Adorno deja tras de sí parajes caóticos; el último libro de Gehlen casi solo tiene ya un valor autobiográfico; y esto únicamente desde una perspectiva alemana y, por tanto, provinciana. Pero si no me equivoco, en los países anglosajones y en Rusia hace ya decenios que la filosofía ha entrado en ese estadio que el título de la revista oficial[14] venía reclamando a la disciplina también en Alemania desde hacía ya largo tiempo, en el estadio de una investigación que organiza y da forma colectiva al progreso científico. En modo alguno voy a lamentarme por ello, pero esta circunstancia justifica que nos concentremos en el ejemplo alemán. Pues en este caso resulta especialmente llamativo el fenómeno que nos interesa: la transformación de un espíritu que hasta ayer, por decirlo así, se movió en el medio de la vieja filosofía. No persigo esta cuestión para obtener una retrospectiva edificante. El propósito de las consideraciones que siguen no es decir adiós a la filosofía, sino explorar las tareas que legítimamente pueden confiarse hoy al pensamiento filosófico, después de que han tocado a su fin no solo la gran tradición, sino también, como sospecho, el estilo de pensamiento filosófico ligado a la sabiduría individual y a la representación personal.

I

Voy a partir de cuatro observaciones que pueden hacerse si analizamos la filosofía alemana de los últimos cincuenta años.

En primer lugar, *a)* llama la atención la admirable continuidad de las escuelas y de los planteamientos de principio. En los años veinte surgen ya en el ámbito de la lengua alemana las líneas teóricas que han seguido dominando la discusión filosófica en las décadas de los cincuenta y sesenta. En esos años, frente a la posición imperial que ocupaba el neokantismo, cuya influencia se extendió mucho más allá de las fronteras alemanas, se impusieron básicamente cinco corrientes filosóficas: con Husserl y Heidegger, una fenomenología en parte de orientación lógico-trascendental y en parte de orientación ontológica; con Jaspers, Litt y Spranger, una filosofía de la vida, en parte de tipo existencialista y en parte neohegeliano, que entronca con Dilthey; con Scheler y Plessner (y en cierto modo también

con Cassirer), la antropología filosófica; con Lukács, Bloch, Benjamin, Korsch y Horkheimer, una filosofía social crítica que proviene de Marx y Hegel; y finalmente, con Wittgenstein, Carnap y Popper, el positivismo lógico centrado en el Círculo de Viena. Después de la Segunda Guerra Mundial, es decir, tras la represión y el exilio de la mejor parte de la filosofía alemana, estas tradiciones no se interrumpen en modo alguno, sino que vuelven las mismas teorías y las mismas escuelas, en constelaciones un poco variadas, y muchas veces las mismas personas. La única excepción la constituye el neopositivismo, que había experimentado entretanto un desarrollo y diferenciación sumamente fecundos y que se había convertido en la filosofía dominante en los países anglosajones; en los años cincuenta repercute en Alemania desde fuera, y ejerce en las facultades de Filosofía una gran influencia de tipo indirecto, ya que de los vieneses de renombre no volvió ninguno. Pero puede situarse sin mucho esfuerzo a todas las figuras centrales que en los dos últimos decenios han determinado la escena de la filosofía alemana en las grandes tradiciones iniciadas en los años veinte: Heidegger y Jaspers, Gehlen, Bloch y Adorno, Wittgenstein y Popper.

La continuidad de esta evolución se ve reforzada por otro momento *b)*: la constancia con que el pensamiento filosófico aparece por lo general asociado a personas. No es casualidad que las constelaciones filosóficas puedan caracterizarse sin mayor dificultad recurriendo a nombres propios. Hasta hoy el pensamiento filosófico se ha movido en una dimensión en la que la forma de la exposición no era ajena a dicho pensamiento: la unidad fáctica de razón teórica y razón práctica que se expresaba en este tipo de pensamiento individualizado exigía una comunicación no solo en el plano de los contenidos proposicionales, sino también en el plano metacomunicativo de las relaciones interpersonales. En este aspecto, la filosofía nunca ha sido una ciencia. Siempre estuvo vinculada a la persona del maestro (y del escritor) filosófico. El hecho de que la filosofía haya conservado en Alemania este elemento retórico (incluso en los casos en que se ha protestado enérgicamente contra él en nombre de una filosofía cientificista),[15] es *per se* un fenómeno llamativo, como lo demuestra la comparación internacional. Sin duda, también entre nosotros empieza a producirse una despersonalización de la filosofía. Es posible que en muy

pocos años nos parezca anticuado ese gesto que todavía nos resultaba obvio en los pasados decenios; me refiero al gesto retórico con el que Heidegger y Jaspers, Gehlen, Bloch y Adorno sostuvieron, ejercieron y difundieron su pensamiento en la universidad, en el espacio público literario, en el espacio público político e incluso en los medios de comunicación de masas. Como demuestra el ejemplo de Jaspers, no siempre se necesitaba para ello un lenguaje expresivo o altamente estilizado, si bien la elección de los términos filosóficos claves, por seco que pueda ser el alemán de cátedra, nunca tenía un significado meramente terminológico, sino que poseía también cualidades expresivas que servían a los fines de la comunicación indirecta. Tal vez muy pronto, esta filosofía que se autoexhibía en personas representativas sea sustituida ante el gran público por una «imagen del mundo» en forma de síntesis de los resultados de las diversas ciencias, que habrán de elaborar y rehacer una y otra vez científicos de las distintas disciplinas, que se dediquen a la divulgación, o periodistas que entiendan de ciencia.

En la evolución de la filosofía alemana llama además la atención *c)* su alteración debido al fenómeno contemporáneo del fascismo. La violencia de este acontecimiento objetivo ha polarizado todas las posiciones. También los filósofos y las filosofías de los años veinte y principios de los años treinta quedan forzosamente en la perspectiva de la prehistoria cultural del fascismo; no pueden pretenderse indiferentes frente a lo que vino luego. Y en cualquier caso, después de 1945 ya no es posible conservar la inocencia de una autocomprensión neutralista. La biografía política separa a los exiliados (y que luego volvieron), como Bloch, Horkheimer y Adorno, de los emigrantes «interiores» (de muy diversos matices), como Jaspers y Litt, y de los que fueron precursores intelectuales o colaboradores eventuales del régimen, como Heidegger, Freyer y Gehlen. Ciertamente que esa hipoteca biográfica no hubiera podido mantener su peso durante dos decenios, si no hubiese seguido en pie, sin resolverse, siquiera en el plano teórico, el problema de la autoría intelectual indirecta de los crímenes políticos, y en general, el problema de las consecuencias prácticas y consecuencias laterales del filosofar. Pese a la discusión iniciada por Jaspers y sofocada muy pronto sobre la culpa y la responsabilidad colectivas, ninguno de los

afectados se ha dedicado a estudiar la relación de causalidad espiritual que pueda haber entre el contenido de una doctrina filosófica y sus funciones de legitimación para la acción de aquellos que apelan a ella, ni siquiera recurriendo a ejemplos neutrales como podían haber sido los casos de Rousseau o Nietzsche. Por un lado, las consecuencias no deseadas no pueden imputarse subjetivamente (como suele decirse) ni al filósofo ni a ningún otro autor; pero, por el otro, el alcance de su influencia histórica no es ajeno ni a una obra de filosofía ni a ninguna otra. Esto es algo que difícilmente puede prehenderse ya con la distinción hegeliana entre moralidad y eticidad o con la categoría marxiana de falsa conciencia. ¿Cómo aprehenderlo entonces, cuando la doctrina filosófica y la experiencia de sus consecuencias políticas no deseadas caen dentro de la reflexión de una misma persona, que ha de ser capaz de reconsiderar a la vez ambas cosas con vistas a su actuación en el futuro?; ¿cómo hacer posibles un pensamiento radical y una enseñanza políticamente fecunda, sin que el filósofo acreciente en actitud moralizante su propia responsabilidad (y quede en suspenso, estremecido por lo que pudiera seguirse de lo que dice) ni se abandone tampoco a una irresponsabilidad objetiva (y proceda con ligereza, ya sea entregándose al activismo, ya sea renunciando a la praxis)? Solo una respuesta satisfactoria a estas preguntas nos permitiría identificar en qué clase de errores puede caer el pensamiento filosófico en el precario nivel de la historia de sus influencias y poner bajo control por medio del aprendizaje el riesgo de cometerlos. Hasta ahora parece que incluso la confesión de las equivocaciones cometidas se paga con la pérdida de la propia identidad —esta es al menos la explicación que sugiere el resistente comportamiento de todos cuantos prestaron su apoyo a una cosa que no habían querido.

Por último *d),* la filosofía se caracteriza en Alemania por su atención crítica a los problemas del momento, atención que se halla en una curiosa contradicción con su academicismo. Pues las escuelas que se sienten comprometidas con la tradición escolar y que, ya sea prosiguiendo la ontología (como es el caso de la neoescolástica y de Nicolai Hartmann), ya sea entroncando con la filosofía de la reflexión (como es el caso de los retoños del neokantismo), ya sea sobre la base de una codificación de la reciente filosofía analítica, han pretendido hacer algo así como una filosofía «pura», no han generado, pese a lo útil de sus investigaciones, tantas

interpretaciones de altura ni tantas mentes auténticamente productivas como las corrientes filosóficas que no han cultivado tan sublime terror al contacto. Las escuelas más productivas han roto con la pretensión de autonomía de la filosofía primera y su terminante exigencia de fundamentaciones últimas. La antropología filosófica y, en el contexto de la filosofía de la historia, la filosofía social crítica han tratado de asimilar los contenidos materiales de las ciencias humanas; y la filosofía hermenéutica y el existencialismo han hecho saltar el marco de una filosofía teórica autosuficiente, aun en los casos en que entroncan de manera explícita con problemas de la tradición, como es, por ejemplo, el problema del ser de los entes. Incluso la teoría neopositivista de la ciencia y la crítica neopositivista del lenguaje han sido ante todo expresión, pese a su autocomprensión cientificista, de un interés práctico por la ilustración y la existencia racional. De ahí que no haya posición filosófica digna de tenerse en cuenta que no lleve asociada de manera simultánea, al menos de forma implícita, una teoría normativa del momento actual. A diferencia de la domesticada filosofía académica que se ha cultivado en otras partes del mundo, las filosofías dominantes en la Alemania de la posguerra han contado siempre con un explosivo potencial crítico (a costa con frecuencia del rigor analítico), que incluye cosas tan dispares como el institucionalismo autoritario, la crítica radical y utópica de la sociedad, una crítica de la cultura concebida como historia del ser y el pesimismo cultural de izquierdas.

Esta actitud crítica ante el momento histórico mantiene una peculiar posición de través con respecto a las tendencias objetivas del mundo moderno: ninguna de las filosofías mencionadas está de acuerdo, en sus intenciones más profundas, con el orden político y social vigente. Y esto se aplica tanto a los impulsos irracionalistas de Heidegger y de Gehlen como a la crítica dialéctica de un Bloch o de un Adorno. Tanto el escapismo nostálgico hacia la inmediatez del ser o de las grandes instituciones (Heidegger, Gehlen) como el transcender hacia delante y el pensamiento con intención emancipadora (Bloch, Adorno) carecen en nuestro país de esa íntima serenidad que caracteriza a toda filosofía que, o bien se ha instalado segura de sí misma en el *juste milieu* y se siente una con el curso de la época, o bien ha entrado en regresión y se ha contentado con una parcela de investigación en el seno de una división del trabajo. Incluso el pensamiento

liberal carece en nuestro país de tales identificaciones. Ello se evidencia tanto en el jacobinismo subyacente de Jaspers como en la rigidez del racionalismo abstracto de los influidos por Popper (como Topitsch y Albert).

Esta cuarta observación *d),* nos sitúa, lo mismo que la anterior, en un contexto específicamente alemán, en que durante los últimos cincuenta años ha podido conservarse una peculiar figura del espíritu desintegrada ya en otras partes. Este particular precipitado de penetración mental y autismo, de extravagancia y sensibilidad, forma parte de una evolución caracterizada por el retraso y la asincronía. Tres son las teorías de la asincronía, compatibles por lo demás entre sí, que interpretan los mismos fenómenos caracterizados como «típicamente alemanes»: la teoría del rezagamiento en el desarrollo capitalista,[16] la teoría del retraso en la formación de la nación[17] y la teoría de la eclosión tardía de la modernidad.[18] En este gran marco se insertan las hipótesis particulares sobre el origen social y la posición política de la burguesía culta alemana y sobre todo del funcionariado alemán.[19] En todas estas teorías son fenómenos clave la derrota de los campesinos, el establecimiento de un protestantismo convertido en religión oficial dependiente del príncipe, la dispersión territorial del imperio y el retraso en la formación de la identidad nacional, la lenta implantación de la nueva forma de producción, el desarrollo tardío, pero después explosivo, del capitalismo industrial, el compromiso de clases entre una burguesía carente de autonomía política y una nobleza inconmovible durante mucho tiempo en sus posiciones de poder burocrático-militar, las funciones sustitutivas de la religión que cumplió el humanismo culto, una interioridad radicalizada pero apolítica, las ligaduras burocráticas del espíritu, el aristocratismo del espíritu y la ideología estatalista, las estructuras autoritarias de la pequeña familia burguesa, el retraso de la urbanización, etcétera. Podríamos ampliar cuanto quisiéramos la lista de fenómenos que caracterizan el asunto en su superficie. Circunscriben un síndrome de evoluciones históricas que, comparadas con los procesos de modernización en Inglaterra y Francia, semejan dislocaciones geológicas. Si estas teorías de la asincronía, a las que sirven de paralelismo normativo la evolución de los países vecinos, son

aceptables, podría darse razón de una ambivalencia que Adorno expresa a su modo de la siguiente forma: «Como durante largos periodos de la historia inicial de la burguesía, los nudos del proceso civilizador (del aburguesamiento) no formaron en Alemania un tejido muy denso, una buena reserva de fuerzas naturales quedó libre y sin control. Esta reserva fue la que dio lugar tanto al tenaz radicalismo del espíritu como a la permanente posibilidad de una regresión. De ahí que Hitler no pueda ser atribuido como una fatalidad al carácter nacional alemán y tampoco sea casualidad que fuera aquí donde llegó al poder. Pues sin esa gravedad germana que procede del *pathos* del Absoluto y sin la que tampoco sería posible lo mejor, Hitler no hubiera podido prosperar. En los países occidentales en que las reglas de juego de la sociedad han calado más profundamente en las masas, no hubiera hecho más que el ridículo».[20]

La misma ambivalencia se expresa también en la filosofía. Su posición de través con respecto a un proceso de socialización que discurre anómalamente en lo que se refiere al desarrollo capitalista, a la formación del Estado nacional y a la modernización, hace al espíritu filosófico sumamente perceptivo tanto para la pérdida de sustancia humana que una racionalización impuesta con violencia exige de una sociedad que, sin embargo, persiste en sus antagonismos naturales, como para la necesidad de forzar ese progreso en un país rezagado, para así poder acabar con la barbarie de los ámbitos arcaicos de la vida, barbarie que solo se hace visible sobre el trasfondo de una racionalización *posible.* El sutil equilibrio que requiere la captación simultánea de estos dos aspectos, es decir, el sutil equilibrio que requiere la captación de la dialéctica de la Ilustración, tiene que resultar muy difícil cuando la filosofía no es capaz de hacerse cargo de su posición en el proceso de la vida real. Pues a una filosofía que se imagina estar en posesión de algo absolutamente primero y que se presenta con gesto demiúrgico se le tiene que escapar esa dialéctica. En nombre de una evocación de lo prístino o de lo profundo o de lo lejano o de lo fuerte, se cierra contra el aumento de la racionalidad; o sacrifica el entendimiento a visiones utópicas en nombre de una razón delirante, lo que tampoco es sino un residuo de arrobamiento místico. «Esta gravedad hierática —así concluye Adorno la cita anterior— puede convertirse en una gravedad animal, que tiene la osadía de considerarse literalmente a sí misma como lo absoluto y que se revuelve contra todo aquello que no se pliega a su

pretensión.»[21] Este fue el precio que el pensamiento filosófico hubo de pagar con frecuencia en Alemania por darse cuenta de algo, que justo por esa posición de través de la filosofía era aquí más fácil de advertir que en las partes donde había triunfado el *common sense*: que el absolutismo del entendimiento puede también convertir el método en delirio.

Si en efecto existe tal conexión entre las peculiaridades de la filosofía alemana y las peculiaridades de la evolución social y política alemana que tratan de explicar las teorías de la asincronía, entonces la sospecha de que ese tipo de pensamiento muy pronto llegará a su fin tiene el carácter de un pronóstico. Pues mientras tanto, sobre la base, por paradójico que resulte, de las transformaciones socioestructurales que se dieron durante el régimen nazi, la República Federal de Alemania ha logrado superar durante el periodo de reconstrucción las asincronías de su desarrollo: bajo las condiciones de un capitalismo regulado administrativamente, este lado de Alemania se ha convertido por primera vez desde hace siglos en un contemporáneo de Europa occidental. Parece que hay un miedo mágico a decirlo con franqueza: hoy vivimos en uno de los seis o siete estados más liberales del mundo y en uno de los seis o siete sistemas sociales con menos conflictos internos (por grandes que puedan ser). Lo que en otro tiempo fueron conflictos específicamente alemanes, han desaparecido casi por completo si los comparamos, por ejemplo, con los de Italia, pese a la reciente división de la nación. Esas tensiones que en otra época habían resultado productivas en el plano intelectual, es decir, que se habían convertido en afecciones de una sensibilidad a flor de piel y en estimulantes y en provocaciones para la inteligencia, se desplazan, según parece, a América, a medida que Europa experimenta un confortable proceso de helvetización. En todo caso, en Estados Unidos se habla de una europeización e incluso de una germanización cultural.[22] Entre otras cosas allí se observa un curioso y creciente interés por planteamientos y tradiciones en los que podemos reconocer los planteamientos filosóficos de los años veinte.

Si este pronóstico es acertado, y consideraciones tan deshilvanadas como las que venimos haciendo no pueden pretender otra cosa que cierta plausibilidad, se plantea de nuevo y con mayor urgencia la cuestión de para qué seguir con la filosofía. Pues supongamos que es verdad que han quedado desactivados los problemas en cuyo seno surgió y se mantuvo una

tradición de pensamiento específicamente alemana; entonces si nuestro interés fuera solo crítico, se daría por satisfecho con la perspectiva de que la filosofía se hará cada vez menos interesante en nuestro país y por consiguiente también más inocua. Pero más allá de ese sentimiento de alivio que produce verse libre de idiosincrasias nacionales, queda todavía por satisfacer otro interés aún más inquietante: el de saber si después del hundimiento de la filosofía sistemática y de la desaparición de los grandes filósofos, la filosofía continúa siendo todavía *posible* y, si lo es, para qué sigue siendo menester filosofar. ¿Por qué no habría de sucumbir la filosofía, lo mismo que ya lo hicieron el arte y la religión, al proceso histórico universal de racionalización que Max Weber describió históricamente y Horkheimer y Adorno captaron en su dialéctica? ¿Por qué no habría de expirar también la filosofía en el Gólgota de un espíritu que ya no puede saberse ni afirmarse como absoluto? ¿Para qué seguir con la filosofía, hoy y mañana?

II

Para intentar dar una respuesta, tenemos que asegurarnos de los cambios estructurales que se inician con la ruptura de la tradición que tiene lugar tras la muerte de Hegel y que han estudiado Löwith (*De Hegel a Nietzsche*) y Marcuse (*Razón y revolución*). Para ello voy a desarrollar cuatro afirmaciones muy simplificadoras sobre la filosofía y, en concreto, sobre las intenciones que la filosofía ha tenido desde sus orígenes hasta la muerte de Hegel. Por supuesto, estas afirmaciones van por la senda de la conocida interpretación de que la filosofía griega hace valer por primera vez, frente a la forma mítica de explicación del mundo, la pretensión de estar en posesión del logos, con independencia de lo que esto pueda significar. La filosofía es, lo mismo que el mito, un sistema de interpretación que comprende a la naturaleza y al mundo humano. Se refiere al cosmos, al ente en su conjunto. En este aspecto la filosofía puede reemplazar al mito. Sin duda, ya no se contenta con narrar *historias ingenuamente,* sino que se pregunta de manera metódica por los principios. Y aunque la filosofía nunca pudo desembarazarse por entero de los rasgos de las imágenes

sociomórficas del mundo (Topitsch), de su propia pretensión teórica se sigue necesariamente una despersonalización de esa interpretación. A la pretensión explicativa de la filosofía ya no le basta la inclusión plausible de los fenómenos que hay que explicar, en contextos de interacción entre cuasipersonas que actúan y hablan, y que están dotadas de poderes superiores. Además, la filosofía tiene también que abandonar la conexión que existía entre la narración mítica y la acción ritual. Todavía pervive cierta praxis cultual en formas muy sublimadas incluso en la organización de los seminarios en la universidad; pero ya no puede ser de recibo en el plano temático. La filosofía no puede, por tanto, sustituir al mito en sus funciones estabilizadoras de la praxis social. Su propia relación con la praxis tiene que venir asegurada, más bien, de manera indirecta por medio de la ejercitación en una forma contemplativa de vida.

Partiendo de estas afirmaciones globales, sostendré las siguientes afirmaciones:

a) La unidad de filosofía y ciencia nunca se pone básicamente en cuestión hasta la muerte de Hegel. Cuando se inicia el pensamiento filosófico, se forma el concepto de un saber teórico, para cuya validez hay que aducir razones; la filosofía y la ciencia forman una unidad incuestionada. Hasta finales de la Edad Media, la incipiente especialización de los distintos dominios del saber se produce como una diferenciación interna. Las disciplinas, en la medida en que como las matemáticas y la física, podían presentar una pretensión teórica, eran parte de la filosofía. Y en la medida en que perseguían una intención simplemente descriptiva, como era el caso de la geografía y la historia, quedaban relegadas a la antesala de una empiria exenta de teoría, pero definidas justo por medio de esa relación negativa con la filosofía, a la que se consideraba como la ciencia propiamente dicha. Esta situación solo cambia con la aparición de las ciencias modernas de la naturaleza, que al principio pudieron concebirse a sí mismas todavía como *philosophia naturalis*. Pero incluso frente a ellas la filosofía no se repliega sobre los ámbitos meramente formales del saber o los ámbitos complementarios que constituyen la ética, la estética o la psicología; empieza afirmando una pretensión de fundamentación última

para todo saber teórico, que es lo propio de la metafísica: la filosofía es hasta bien entrado el siglo XIX una ciencia de fundamentos.

b) La unidad de filosofía y tradición, en el sentido de una tradición legitimadora del dominio, tampoco fue cuestionada en principio hasta la muerte de Hegel. La filosofía es una forma del espíritu que solo pudo cuajar bajo las condiciones de las culturas superiores, esto es, en los sistemas sociales en que la dominación se halla centralizada en el Estado. En tales sistemas la necesidad de legitimación del subsistema político queda cubierta por lo general por imágenes del mundo que provienen de la mitología o las religiones superiores. Y aun cuando la pretensión de verdad de la filosofía compite con la pretensión de validez de estas tradiciones y siempre ha habido alguna filosofía que ha chocado, incluso públicamente, con algunas pretensiones de la tradición, sin embargo, la crítica filosófica nunca se salió del todo de la urdimbre que formaba esa tradición. Pues como la filosofía pretendía abarcar al ente en su conjunto, ello permitía la deducción de presupuestos sociocósmicos básicos que podían cumplir también funciones de legitimación del dominio. En la «sociedad civil» el derecho natural racional del siglo XVII disputa su primacía a las justificaciones cristianas del dominio político.

c) Hasta la muerte de Hegel la filosofía y la religión han pretendido siempre estar investidas de funciones distintas. Desde la Antigüedad tardía el pensamiento filosófico se ha visto obligado a definir su relación con la verdad salvífica de la religión judeocristiana, que es una religión de redención. Las soluciones filosóficas varían desde una crítica de principio a la tradición bíblica hasta las grandes tentativas de identificar el conocimiento filosófico con la revelación o a esta con el pensamiento filosófico, pasando por las declaraciones de indiferencia o incompatibilidad. Pero en ningún caso, a pesar de Boecio, ha querido la filosofía, cuando se ha tomado en serio su propia pretensión, sustituir la certeza de salvación, infundir esperanza o dispensar consuelo. Es cierto que Montaigne, con la afirmación de que estudiar filosofía significa aprender a morir, no hace más que retomar un antiguo *topos*; pero la preparación estoica para la propia muerte es justo una expresión de la esencial ausencia de consolación del pensamiento filosófico.

d) La filosofía fue siempre cosa de una élite culta y nunca llegó a las masas. Las formas de organización de la enseñanza de la filosofía y la composición social de sus destinatarios han cambiado mucho en el curso de la historia de la filosofía, pero tanto de hecho como de acuerdo con su propia autocomprensión, la filosofía quedó reservada desde el principio a aquellos que disponían de ocio para dedicarse a ella, es decir, que estaban exentos del trabajo productivo. Este prejuicio aristocrático de que los muchos son por naturaleza incapaces de entender la filosofía ha acompañado siempre al pensamiento filosófico hasta la muerte de Hegel. Sin duda, en el siglo XVIII queda puesto temporalmente en suspenso por los representantes de la filosofía de la Ilustración. Pero ante la ausencia de un sistema educativo general, su programa carecía entonces de base.

Si estas afirmaciones generales son correctas, ¿qué ha cambiado desde la muerte del último filósofo sistemático de rango indiscutido?, ¿qué transformaciones estructurales justifican la tesis del final de la «gran» filosofía? Trataré de responder a esta cuestión comentando las cuatro afirmaciones que acabo de hacer.

ad a) La unidad de la filosofía y la ciencia se ha vuelto problemática. La filosofía tuvo que abandonar frente a la física su pretensión de ser una ciencia de fundamentos tan pronto como quedó claro que solo podía desarrollar y fundamentar una cosmología siguiendo los resultados de la investigación en las ciencias de la naturaleza y no en virtud de su propia competencia. La filosofía de la naturaleza de Hegel fue la última. En la Edad Moderna la filosofía había reaccionado ante la aparición de la ciencia moderna disfrazando sus pretensiones de fundamentación última en forma de una teoría del conocimiento. Pero después de Hegel ya no fue posible defender la filosofía primera ni siquiera en esta posición de repliegue. Con el positivismo, la teoría del conocimiento dimite de su puesto para convertirse en teoría de la ciencia, es decir, en una reconstrucción *a posteriori* del método científico.

ad b) También se ha vuelto problemática la unidad de la filosofía y la tradición. Cuando la física se emancipa de la filosofía de la naturaleza y se hunde la metafísica, la filosofía teórica o sufre una regresión y se convierte

en teoría de la ciencia, o se convierte en ciencia formal. Con ello la filosofía práctica pierde su conexión con la teórica. Los jóvenes hegelianos, con los motivos sistemáticos que después serían desarrollados en el marxismo, el existencialismo y el historicismo, autonomizan a la filosofía práctica. Esta prescinde en adelante de la fundamentación ontológica que desde Platón se había buscado siempre para la política y para la ética. Renuncia además a la audaz pretensión teórica con que la filosofía de la historia había convertido la esfera de los asuntos humanos (en lugar de la naturaleza) en ámbito objetual privilegiado (Vico). Con ello, la filosofía pierde la posibilidad de respaldar imágenes sociocósmicas del mundo; y solo así pudo convertirse en crítica radical. La filosofía práctica autonomizada se ve arrastrada a los frentes de la guerra civil europea. Desde entonces puede haber algo así como una filosofía revolucionaria (o reaccionaria).

ad c) También se han transformado las complejas y cambiantes relaciones del pensamiento filosófico con la religión. En esta mutación hay que tener en cuenta dos momentos. Por una parte, una filosofía que al abandonar la pretensión de una fundamentación última ha de arrumbar también la idea de lo Uno o de lo absoluto, no tiene más remedio que criticar la idea del Dios uno desarrollada en las grandes religiones de forma mucho más radical que lo que lo había hecho la metafísica; pues esta se había encontrado en la posición, más favorable, o de sustituir la forma concurrente de interpretación del mundo que era la religión, o de «traerla a su concepto» (con intención de integrársela). El pensamiento posmetafísico no discute ninguna afirmación teológica determinada, sino que afirma más bien que no tienen sentido. Trata de mostrar que en el sistema de conceptos básicos en el que la tradición judeocristiana ha quedado dogmatizada (y con ello racionalizada) no pueden hacerse afirmaciones que teológicamente tengan sentido. Esta crítica ya no se relaciona con su objeto de forma inmanente, sino que va a las raíces mismas de la religión, dejando así abierto el camino para una disolución histórico-crítica (que se inicia en el siglo XIX) de los contenidos dogmáticos mismos. Mas por otra parte, la filosofía práctica autonomizada asume la herencia de la religión de redención justo en los aspectos en que la metafísica nunca había podido reivindicar funciones de sustitución o competencia. La ambivalente relación entre la tradición de la teología agustiniana o joaquinista de la historia y la

filosofía burguesa de la historia del siglo XVIII había allanado el camino para esa penetración de las pretensiones de salvación en la filosofía misma. Pero solo después de hundirse tanto la base cosmológica como la base trascendental de la unidad de la filosofía práctica y la filosofía teórica, y solo después de que la idea de fundamentación última quedara sustituida por la de una autorreflexión limitada a la esfera de la historia de la especie, pudo asumir la filosofía, con un característico giro a lo utópico y lo político, un interés por la liberación y la reconciliación, que hasta entonces había sido interpretado siempre en términos religiosos.

ad d) Desde el principio la filosofía lleva en su seno la contradicción entre la pretensión de validez universal del conocimiento basada en la razón y la restricción elitista del acceso a la filosofía a unos pocos. Desde Platón, esta contradicción se ha expresado con frecuencia en una filosofía política que reivindicaba el poder para una capa privilegiada de sabios, prestando así una justificación filosófica al poder establecido y al mismo tiempo una universalidad dogmática al conocimiento filosófico. En las imágenes de la sociedad acuñadas por el humanismo, el motivo de la constitución de una élite basada en la cultura ha permanecido vivo hasta hoy, como lo demuestran investigaciones hechas con los estudiantes.[23] Considerado en sí mismo, este resultado no es sino un indicador de un desarrollo que se inicia en el siglo XIX, prototípicamente en Alemania, con la extensión de la enseñanza superior. A través de la formación de los profesores de enseñanza media en las facultades de Filosofía de las nuevas universidades determinadas por las reformas de Humboldt, la filosofía, establecida como especialidad y a la vez como ideología de fondo de las nacientes ciencias del espíritu, alcanzó gran difusión entre aquellos segmentos del público burgués que se consideraban a sí mismos como burguesía culta. Y al tiempo que la filosofía abandonaba su pretensión sistemática en sentido estricto, se iniciaba también una difusión institucionalmente asegurada de la filosofía universitaria sin que mediara ninguna revisión de la mencionada autocomprensión elitista. Sobre esta base la filosofía se convirtió en fermento de la formación de ideologías burguesas. Muy distinta fue la influencia que la filosofía ejerció sobre el movimiento obrero a través de Marx. Aquí parecen caer por fin las barreras elitistas con que la filosofía se había puesto en contradicción consigo misma. Y esto era lo que tenía Marx

en mente cuando afirmaba que la filosofía, para poder ser realizada, tenía que ser suprimida

Después de Hegel, el pensamiento filosófico ha pasado a un medio distinto. Una filosofía que sea consciente de las cuatro transformaciones estructurales mencionadas ya no puede entenderse *como* filosofía, sino que se entiende a sí misma como crítica. En actitud crítica frente a la filosofía del origen, renuncia a una fundamentación última y a una interpretación afirmativa del ente en su conjunto. En actitud crítica frente a la definición tradicional de las relaciones entre teoría y praxis, se entiende a sí misma como el elemento reflexivo de la actividad social. En actitud crítica frente a la pretensión de totalidad tanto del pensamiento metafísico como de las interpretaciones religiosas del mundo, se convierte con su crítica radical de la religión en fundamento para la asunción tanto de los contenidos utópicos que también encierra la tradición religiosa como del interés por la emancipación en cuanto interés rector del conocimiento. En actitud crítica, por último, frente a la autocomprensión elitista de la tradición filosófica, se atiene a la idea de una Ilustración universal, que ha de extenderse también a ella misma. Esta autoilustración la han entendido Adorno y Horkheimer como «dialéctica de la Ilustración», y tiene su remate en la *Dialéctica negativa* de Adorno. Pero en este punto se plantea la cuestión de si la filosofía, por ese camino que la ha llevado a convertirse en crítica y en autocrítica, no habrá acabado despojándose de sus contenidos y no representando al fin y al cabo otra cosa, en contra de la propia autocomprensión de la teoría crítica de la sociedad,[24] que el vacío ejercicio de una autorreflexión que sigue dando vueltas a los objetos de la propia tradición, pero sin ser ya capaz de un pensamiento sistemático.[25] Y si esto fuera así, ¿para qué seguir entonces con la filosofía?

III

En los últimos decenios la filosofía ha ejercido una influencia política persistente sobre la conciencia pública, si bien los filósofos, en su forma de presentarse y en su pensamiento, han estado más ligados a los contenidos y

al gesto de la tradición que a la pretensión de sistematicidad de la gran filosofía. El pensamiento filosófico, en el estadio de la crítica, ya fuera o no consciente de sí mismo como crítica, ha vivido de manera parasitaria de una herencia. Pero al mismo tiempo, también se le ha abierto una nueva dimensión: la de una crítica material de la ciencia.

El modo como la filosofía ha definido su relación con la ciencia moderna ha sido decisivo para la evolución de la filosofía misma. Desde el siglo XVII los impulsos formadores y destructores de sistemas han partido por lo general de problemas relacionados con la teoría del conocimiento. Pero después de haberse desmoronado la filosofía primera, incluso en su forma de teoría del conocimiento, esta última empezó a quedar desplazada desde mediados del siglo XIX por la teoría de la ciencia. Por teoría de la ciencia entiendo una metodología cultivada en actitud cientificista. Y por cientificismo entiendo la fe de las ciencias en sí mismas, es decir, la convicción de que a la ciencia no podemos entenderla ya como *una* forma de conocimiento posible, sino que hemos de identificar conocimiento y ciencia.[26] Cientificista es la tentativa de fundamentar el monopolio cognoscitivo de la ciencia y de sujetar a normas en este sentido incluso la autocomprensión metateórica de las ciencias. A un nivel de argumentación más sutil prosiguen hoy esta tentativa aquellas escuelas de filosofía analítica que siguen ateniéndose a las intenciones básicas del Círculo de Viena.

Ahora bien, hasta hace pocos decenios el cientificismo era un asunto interno de la academia. Pero esto ha cambiado desde que los científicos, que producen un saber técnicamente utilizable, cumplen también importantes funciones sociales. En los sistemas industriales desarrollados el crecimiento económico y la dinámica de la evolución global han comenzado a depender ampliamente del progreso científico y técnico. Y a medida que «la ciencia» se convierte en la fuerza productiva más importante y que los subsistemas investigación y educación se hacen incluso quizá con el primado funcional en la dirección de la evolución social (Luhmann), los conceptos de saber teórico, de método científico y de progreso científico comienzan a orientar la acción y adquieren con ello de manera indirecta una significación política; y también adquieren una

significación política indirecta los contextos de aplicación técnica y de ilustración práctica y, en general, la transformación de las informaciones científicas en práctica de la vida; y lo mismo cabe decir de la interpretación que se haga de las relaciones entre experiencia, teoría y discurso práctico o formador de la voluntad. De ahí que tanto la interpretación cientificista de la ciencia como su crítica resulten políticamente relevantes.

Esta crítica sigue dos puntos de vista. Por un lado, el cientificismo no hace justicia a la práctica de la investigación en las ciencias históricas y sociales. Pues mientras no se desarrolle para el ámbito objetual de los sistemas de acción comunicativa un sistema de categorías teóricamente fecundo y susceptible de operacionalización, que pueda compararse con el desarrollado para el ámbito objetual de los cuerpos en movimiento y de los fenómenos observables, esa teoría pseudonormativa de la ciencia que no admite, ni siquiera como una posibilidad a nivel analítico, que pueda darse una constitución diferencial de los distintos ámbitos objetuales, solo puede ser una rémora, por lo menos para el desarrollo de las ciencias sociales, que no producen un saber técnicamente utilizable, sino orientador de la acción. Y esta es justo la categoría de saber que sería menester para un control racional-práctico de la fuerza productiva ciencia junto con todas sus consecuencias y repercusiones sociales.

Por otro lado, el cientifismo refuerza un concepto general de ciencia que justifica los mecanismos de control tecnocrático y que excluye los procedimientos racionales en la clarificación de las cuestiones prácticas. Pero si las cuestiones prácticas ya no se consideran susceptibles de verdad, y si la decisión de las cuestiones susceptibles de verdad solo puede conducir a informaciones técnicamente utilizables, es decir, que sean útiles para la orientación del saber racional con respecto a fines (como pretenden los supuestos fundamentales del cientificismo), entonces la conexión, hoy más que relevante, entre progreso científico y técnico, y práctica social, o bien se convierte en un asunto de análisis empírico y control técnico, o bien queda sustraída a la racionalización y abandonada, ya sea a la arbitrariedad de la decisión, ya sea a una autorregulación irreflexiva. Con ello el conjunto de cuestiones que hoy resultan centrales para la evolución de la sociedad global quedaría desgajado del ámbito de problemas accesibles a una clarificación discursiva y a una formación racional de la voluntad colectiva. Sería entonces inevitable una división del trabajo entre la planificación

burocrática de los organismos estatales y de las grandes organizaciones, por un lado, y las síntesis educativas más o menos autodidactas de científicos o divulgadores científicos individuales, por el otro (necesarias para mantener la fuerza legitimadora del concepto cientificista de la ciencia).

Si, por el contrario, la planificación democrática no ha de quedar descartada de antemano como mecanismo de control de los sistemas sociales desarrollados, entonces una crítica que asuma la herencia de la filosofía debería ocuparse (entre otras) de estas tres tareas urgentes: tendría que realizar una crítica de la autocomprensión objetivista de las ciencias y del concepto cientificista de ciencia y progreso científico. Tendría, muy en particular, que abordar los problemas básicos de la metodología de las ciencias sociales, a fin de que la elaboración de las categorías adecuadas para los sistemas de acción comunicativa no se viera estorbada, sino facilitada. Y por último, tendría que estudiar la dimensión en que la lógica de la investigación y del progreso técnico pone al descubierto su conexión con la lógica de las comunicaciones formadoras de la voluntad. Semejante crítica debería, pues, asegurarse tanto de los contenidos que necesariamente ha de tomar de las ciencias empíricas como de los elementos utópicos de la tradición, sobre una base que le sería peculiar: tendría que ser a la vez, para expresarnos en conceptos tradicionales, teoría de las ciencias y filosofía práctica.

De hecho, en la actualidad se perfilan tres corrientes filosóficas que se caracterizan por esa conexión: el racionalismo crítico de Popper, que nace de una autocrítica tanto de las limitaciones empiristas del positivismo lógico como de las limitaciones que aquejan a su constructivismo lingüístico; la filosofía metódica de P. Lorenzen y de la Escuela de Erlangen, que, conectando con motivos de H. P. Dingler, pone al descubierto el fundamento práctico-normativo de las ciencias y de la formación racional de la voluntad; y, por último, en conexión con Horkheimer, Marcuse y Adorno, la teoría crítica de la sociedad, que desarrolla el programa de una teoría del conocimiento entendida como teoría de la sociedad.

Si hubiera de existir una filosofía ante la que ya no se planteara la cuestión de para qué seguir con la filosofía, habría de tratarse hoy, a tenor

de las consideraciones hechas, de una filosofía no cientificista de la ciencia. Esta filosofía, si se mantiene en comunicación con las ciencias y los científicos, encontraría en la expansión del sistema universitario una base de influencia mucho más amplia que la que ninguna filosofía ha tenido jamás. Ya no requeriría el modo de organización de una doctrina que se presenta en forma de filosofías individuales. Le incumbiría incluso la tarea políticamente importante de deshacer la doble irracionalidad que constituye una autocomprensión de las ciencias restringida en términos positivistas y una administración tecnocráticamente desligada de una formación pública discursiva de la voluntad. Pero justo por ello la discusión filosófica especializada no es hoy la que puede decidir si los inicios de una filosofía de la ciencia con intención práctica que en la actualidad se divisan acabarán ejerciendo o no una influencia práctica. Una filosofía que se atribuyera a sí misma de forma idealista ese poder habría olvidado la lección que con mucho esfuerzo ha tenido que aprender la filosofía durante siglo y medio desde que entró en el estadio de la crítica.

Pero el pensamiento filosófico se ve confrontado hoy no solo con la consolidación de una conciencia tecnocrática, sino también con la desintegración de la conciencia religiosa. En la actualidad, por primera vez queda patente que la interpretación filosófica del mundo, con sus restricciones elitistas, necesitaba de la coexistencia con una religión que incluyera bajo su influencia a la mayor parte de la población. Pues la filosofía, aun después de haber asumido los impulsos utópicos de la tradición judeocristiana, se ha mostrado incapaz de pasar por alto (¿o de dominar?), por medio del consuelo y la esperanza, el sinsentido fáctico de la contingencia de la muerte, del sufrimiento individual y de la pérdida privada de la felicidad y, en general, la negatividad de los riesgos que acechan a la existencia individual, con el mismo éxito con que lo hizo la esperanza religiosa en la salvación. En las sociedades industriales desarrolladas se observa hoy, por primera vez como fenómeno *generalizado,* la pérdida de la esperanza en la salvación y la gracia, que aunque ya no se apoyaba en una Iglesia determinada, sí que seguía haciéndolo en tradiciones religiosas profundamente interiorizadas; por primera vez es la gran masa de la población la que se siente sacudida en las capas más profundas de su identidad y la que en situaciones límite ya no puede zafarse de una conciencia cotidiana secularizada de forma integral

recurriendo a certezas institucionalizadas o profundamente interiorizadas. Existen indicadores que hacen suponer que como reacción a esta pérdida masiva de la certeza de la salvación religiosa se perfila un nuevo helenismo, es decir, una regresión por debajo de la etapa que alcanzaron las grandes religiones monoteístas de una identidad formada en la comunicación con el Dios único. Las pequeñas y múltiples religiones subculturales sustitutorias se organizan en grupos marginales y sectas sumamente variopintos tanto por su localización geográfica como por su contenido y la procedencia social de sus miembros. Abarcan desde la meditación trascendental hasta la ideología radical de pequeños grupos activistas que invocan una transformación del mundo de tipo teológico-político, anarquista o político-sexual, pasando por nuevos rituales de vida en común, por programas semicientíficos de autocontrol y por organizaciones de autoauxilio comunitario cuyos objetivos a menudo solo son pragmáticos en apariencia. Todas estas subculturas se asientan quizá sobre una parecida estructura de motivación. Desde la perspectiva de la tradición teológica las nuevas interpretaciones del mundo y de la existencia se presentan como un nuevo paganismo que se expresa en un pluralismo de idolatrías y mitologías locales. Pero estas comparaciones con el pasado resultan peligrosas. No aciertan en la peculiar ambivalencia que se oculta en los «nuevos» potenciales de conflicto: me refiero a la ambivalencia de desmotivación y de protesta, a la ambivalencia de desdiferenciación regresiva y de innovación que muy probablemente cabría descubrir tanto en el plano de las estructuras de la personalidad como en el de las estructuras de grupo que fijan potenciales directamente complementarios a los de las primeras.

Frente a estos fenómenos ambivalentes de desmoronamiento de las identidades personales y grupales formadas en el seno de las culturas superiores, un pensamiento filosófico que en comunicación con las ciencias lograra llegar a ejercer una amplia influencia no podría movilizar otra cosa que la quebradiza unidad de la razón, es decir, la unidad de la identidad y de la no identidad que se establece en el habla racional.

1
EL IDEALISMO ALEMÁN DE LOS FILÓSOFOS JUDÍOS

1961

> *El judío no puede desempeñar ningún papel creador, ni para bien ni para mal, en nada de lo que atañe a la vida alemana.*

Esta frase de Ernst Jünger ha sobrevivido al antisemitismo de los revolucionarios conservadores, en cuyo nombre fue escrita hace una generación. Hace pocos años oí la misma afirmación en la facultad de Filosofía de una de nuestras grandes universidades. Los judíos, se nos decía, solo pueden ser, a lo sumo, estrellas de segundo orden. Entonces, siendo estudiante, no recapacité sobre ello; debía de estar muy ocupado leyendo a Husserl y Wittgenstein, a Scheler y Simmel, sin saber nada del origen de estos pensadores. Pero el renombrado catedrático de filosofía que negaba que sus colegas judíos pudieran ser productivos sí que era consciente de ese origen. No deja de resultar curioso lo pertinaces y enteros que se mantienen en boga los elementos de una ideología a la que bastaría un simple diccionario enciclopédico para convencerse de su error. Si fuera posible descomponer en fragmentos una figura del espíritu como es la filosofía alemana del siglo XX, agrupar esos fragmentos según su procedencia y colocarlos en una balanza, quedaría de manifiesto, justo en los ámbitos supuestamente reservados a la profundidad alemana, la preponderancia de aquellos a los que ese prejuicio quiere relegar al atrio de lo genial como talentos meramente críticos.

No es nuestro propósito ponernos a demostrar una vez más lo que ya se sabe de sobra. Es otro asunto el que está reclamando clarificación. Pues

resulta asombroso lo productivamente que a partir de la experiencia de la tradición judía pueden alumbrarse los temas centrales de la filosofía del idealismo alemán, determinada en lo esencial por el protestantismo. Como ya en el idealismo alemán penetra parte de la herencia de la cábala, que es absorbida por él, nada tiene de extraño que la luz de tal herencia se refracte de forma tanto más rica en el espectro de un espíritu en que pervive, aunque sea de forma oculta, algo del espíritu de la mística judía.

Ese parentesco tan insondable como fecundo de los judíos con la filosofía alemana participa del destino social que en otro tiempo hizo saltar las puertas del gueto. Pues la asimilación de los judíos por la sociedad civil solo se convirtió en realidad para una minoría de intelectuales judíos. La gran masa del pueblo judío nunca pasó, pese a siglo y medio de progresiva emancipación, de las formalidades de la igualdad de derechos; y por otro lado ni los judíos de la Corte, ni sus sucesores, los banqueros judíos del Estado del siglo XIX, ni los hombres de negocios judíos en general, lograron alguna vez ser presentables del todo en sociedad. Tampoco ellos, esta es la verdad, trabajaron en serio para romper las barreras de su gueto invisible; una emancipación generalizada hubiera puesto en peligro sus privilegios. La asimilación no hizo otra cosa que tejer una finísima película osmótica en torno a los insolubles cuerpos extraños del judaísmo. El medio de esa asimilación fue la formación académica, y su sello, con mucha frecuencia, un bautismo forzado por el entorno social. Estos judíos de cultura fueron capaces de retornar en pago a esta tanto como habían recibido de ella, pero pese a todo su posición social siguió siendo tan ambigua hasta los mismos años veinte que Ernst Jünger no solo podía menospreciar su producción como «cháchara folletinesca de una cultura de superficie», sino poner en cuestión el proceso de asimilación como tal:

> A medida que la voluntad alemana vaya cobrando rigor y forma, se irá haciendo irrealizable para los judíos incluso el más mínimo sueño de poder ser alemanes en Alemania, y acabarán viéndose ante su última alternativa, que reza: en Alemania, o ser judíos, o no ser.

Era 1930. Ya entonces se hacía a aquellos que no pudieran adaptarse a una dudosa política de *apartheid* la amenazadora promesa que después tendría un espantoso cumplimiento en los campos de concentración.

Y así, fue de esas capas marginales que habían logrado asimilarse con mayor éxito, de donde el judaísmo reclutó los portavoces de una vuelta a los orígenes de la propia tradición. Este movimiento encontró su expresión política en el sionismo; y su expresión filosófica en ese existencialismo anticipado de un Martin Buber, que entronca con la última fase de la mística judía. El hasidismo polaco y ucraniano del siglo XVIII toma sin duda sus ideas de los escritos cabalísticos; pero la doctrina queda tan en segundo plano frente a la personalidad de los santos hasídicos que la figura ideal del sabio rabino que consagra la tradición se ve desplazada por la del *tsaddik* popular; la existencia de este se convierte en la mismísima Torá viviente. En la indignación de Buber contra el conservadurismo racionalista de la enseñanza rabínica, en su apropiación de una religión popular pletórica de leyendas míticas y visiones místicas, se enciende un nuevo *pathos* de filosofar existencial:

> Con la destrucción de la comunidad judía se debilitó la fecundidad de la polémica espiritual. En adelante la fuerza espiritual se concentró en mantener al pueblo a resguardo de las influencias externas, en acotar la propia provincia de la forma más rigurosa posible para impedir la penetración de influencias extrañas, en codificar los valores a fin de prevenir toda desviación, en formular la religión de forma taxativa, inequívoca y, por tanto, consecuentemente racional. El elemento creador, desafiante y lleno de lo divino, fue quedando cada vez más desplazado por el elemento anquilosado, conservador, meramente repetitivo y siempre a la defensiva, del judaísmo oficial; ese elemento se opuso cada vez con mayor fuerza a todo lo creador, cuya audacia y libertad le parecía que ponían en peligro la existencia del pueblo; el judaísmo oficial se volvió inquisitorial y hostil a la vida.

Pero es en la obra de Franz Rosenzweig donde el impulso hasídico encuentra por primera vez un lenguaje filosófico. Rosenzweig, que tradujo con su amigo Buber la Biblia al alemán, había trabajado como alumno de Friedrich Meinecke sobre la filosofía del Estado de Hegel. En su gran proyecto personal intenta, como ya deja muy bien traslucir el título de su obra en tres volúmenes *La estrella de la redención,* una interpretación del pensamiento idealista desde la profundidad de la mística judía. No es solo el primero en conectar con Kierkegaard, sino que toma también motivos de lo que se ha llamado el idealismo tardío, sobre todo de la última filosofía de Schelling; y con ello pone al descubierto la genealogía de la filosofía de la existencia decenios antes de que la historia oficial de la filosofía la redescubriera tras no pocos esfuerzos. La cuestión fundamental contra la

que se hace añicos la autoconfianza idealista en la fuerza del concepto es la de «cómo puede el mundo ser contingente si no tenemos más remedio que pensarlo como necesario». En vano labora el pensamiento contra el hecho impenetrable de que las cosas son así y no de otra manera, de que son de todo punto contingentes, de que la existencia del hombre se ve sumida en una gratuidad enigmática:

> Pero la filosofía, al negar este oscuro presupuesto de toda vida, al no considerar la muerte como algo, sino convertirla en una nada, suscita para sí la apariencia de carecer de presupuestos […] si la filosofía no quiere hacer oídos sordos al clamor de la humanidad angustiada, debería partir de que la nada de la muerte es un algo, de que cada nueva nada de cada nueva muerte es un nuevo algo, siempre espantoso, que ni se puede eliminar con la palabra ni borrar con la escritura […]. La nada no es nada, es algo… no queremos una filosofía que con la armonía y los acordes de su danza nos distraiga de este perdurable dominio de la muerte. No queremos engaños.

Cuando nos apercibimos de este engaño, nos damos cuenta de que este mundo, en el que todavía se ríe y se llora, no se halla completo, sino que está aún en devenir: los fenómenos buscan todavía su esencia. En el acontecer visible de la naturaleza queda al descubierto el crecimiento de un reino invisible en el que Dios mismo aguarda ser redimido: «Dios se redime a sí mismo en la redención del mundo a través del hombre y del hombre en el mundo». Solo que el idealismo entra en competencia con la teología de la creación; bajo el influjo aún de la filosofía griega no considera al mundo irreconciliado desde la óptica de la redención posible. Su lógica es una lógica vuelta al pasado: «La verdadera perdurabilidad está siempre en el futuro; lo perdurable no es lo que siempre fue y tampoco lo que se renueva de manera incesante, sino únicamente lo venidero: el reino». Pero esto solo puede llegar a entenderlo una lógica que no niegue su carne lingüística, como hace la idealista; una lógica que se introduzca en esa trastienda de sí misma depositada como un poso en el lenguaje, un eco de la vieja idea de la cábala de que el lenguaje es un medio de llegar a Dios porque fue enviado por Dios. El idealismo desechó el lenguaje como órgano del conocimiento y lo sustituyó por un arte divinizado. Un judío se adelanta, pues, a Heidegger, el *philosophus teutonicus,* en esta peculiar reflexión.

A finales de la Primera Guerra Mundial, Rosenzweig envía a su casa en forma de cartas el manuscrito de este libro. Un pasaje de una de esas cartas

da testimonio de cómo entendía entonces, en el frente de los Balcanes, la vocación mesiánica del exilio judío:

> Como el pueblo judío está ya por encima de la oposición que constituye la verdadera fuerza motora en la vida de los pueblos, por encima de la oposición entre la peculiaridad nacional y la historia universal, la patria y la fe, la tierra y el cielo, el pueblo judío tampoco conoce la guerra.

En la Navidad de 1914, otro judío había rogado en el mismo sentido a los estudiantes que entraban en campaña que tuvieran presente que la expresión política de la idea mesiánica era la paz perpetua:

> Como los profetas, en calidad de políticos internacionales, no veían el mal ni exclusiva ni predominantemente en los individuos, sino más bien en los pueblos, la desaparición de la guerra, la paz perpetua entre las gentes, se convirtió para ellos en el símbolo de la eticidad sobre la tierra.

Hermann Cohen, que reconduce aquí de un modo tan peculiar la idea kantiana de la paz perpetua al Antiguo Testamento, ocupa, sin embargo, una posición distinta de la de Buber y Rosenzweig. Representa la tradición liberal de los intelectuales judíos que estaban íntimamente vinculados con la Ilustración alemana y que pensaban que podrían sentirse identificados en espíritu con la nación por completo. Inmediatamente después de estallar la guerra, Cohen pronuncia en la Kantgesellschaft de Berlín una curiosa conferencia «Sobre la peculiaridad del espíritu alemán»; en ella extiende a la Alemania imperialista de Guillermo II y a sus militares el certificado de garantía del humanismo alemán. Nada más lejos de él, exclama indignado, que la «ignominiosa» idea de distinguir entre el pueblo de los poetas y de los pensadores, y el pueblo de los combatientes y de los forjadores del Estado: «Alemania es y representa la continuidad del siglo XVIII y de su humanidad cosmopolita». Menos cosmopolita es el tono de su apología: «[…] en nosotros combate la originalidad de una nación con la que no puede compararse ninguna otra». Este tipo de lealtad frente al Estado expondría después a quienes con obcecado orgullo se llamaron a sí mismos judíos «nacional-alemanes» a la ironía trágica de identificarse con sus agresores.

Cohen fue la cabeza visible de la famosa Escuela de Marburgo. En ella desemboca el saber judío de una generación que había filosofado en el espíritu de Kant y había transformado la doctrina del maestro en una teoría del conocimiento de las ciencias de la naturaleza. Ya el propio Kant, quien por lo demás sentía tanta admiración por el vigor del lenguaje de Mendelssohn que una vez confesó que «si la musa de la filosofía tuviera que buscarse un lenguaje, elegiría ese», ese mismo Kant, digo, había designado como colaborador para la discusión académica de su escrito de habilitación justo a otro judío, al antiguo médico Marcus Herz. Lo mismo que Lazarus Bendavid en Viena, este Herz había puesto todo su empeño en difundir la filosofía de Kant en Berlín. Pero el primero que, por encima de eso, se apropió de manera creativa del nuevo criticismo y que ya entonces lo empujó radicalmente más allá de sus propios presupuestos fue el genial Salomon Maimon, que en su juventud había estado influido por Spinoza; este Maimon se las arregló para convertirse de mendigo y vagabundo en un sabio protegido por mecenas al cual Fichte, que no tenía nada de modesto, reconocía sin reservas la superioridad. Maimon, escribía Fichte a Reinhold, «ha dado un giro radical a la filosofía kantiana»,

> y todo lo ha hecho sin que nadie se dé cuenta. Me parece que los siglos venideros van a burlarse amargamente de nosotros.

Pero los historiadores alemanes no tomaron nota de ello. La primera generación de judíos kantianos cayó en el olvido, lo mismo que Kant.

Fue un panfleto de otro judío, el llamamiento a que «hay que volver a Kant» de Otto Liebmann, el que desde mediados del siglo XIX allanó el camino para un nuevo kantismo. Cohen pudo retornar al terreno roturado por Maimon. Ante la tumba de Cohen, su gran discípulo Ernst Cassirer resumía así la intención de su maestro:

> La primacía de la actividad sobre la pasividad, de lo autónomo-espiritual sobre lo sensible-cósico tenía que quedar establecida de forma pura y completa. Tenía que quedar excluida toda apelación a lo meramente dado: había que prescindir de todo vano fundamento en las cosas y sustituirlo por las fundamentaciones puras del pensamiento y el querer, de la conciencia artística y la conciencia religiosa. De este modo la lógica de Cohen se convirtió en una lógica del origen.

Pero junto a la «línea de Marburgo» propiamente dicha, también otros sabios judíos como Arthur Liebert, Richard Hönigswald, Emil Lask y Jonas Cohn tuvieron una participación decisiva en la teoría del conocimiento de cuño kantiano que se formuló a finales del siglo pasado y principios de este. Max Adler y Otto Bauer incluso desarrollaron una versión kantiana del marxismo. En este clima prospera exuberante esa agudeza de análisis y comentario, que un ambiguo juicio de valor atribuye a los judíos como cualidad natural y que, por lo demás, también a Martin Buber le resulta sospechosa de «intelectualismo desencarnado»:

> […] un intelectualismo despegado de las raíces de la vida natural y de las funciones de la auténtica lucha espiritual, neutral, sin sustancia, dialéctico, que era capaz de entregarse a todos los objetos, incluso a los más triviales, para desmenuzarlos conceptualmente o para ponerlos en relación entre sí, sin pertenecer en realidad de forma intuitivo-impulsiva a ninguno de ellos.

Ahora bien, es posible que ese tipo de análisis en términos de teoría del conocimiento y de la ciencia, que se imagina a sí mismo ajeno a la historia y libre de presupuestos, viniera como anillo al dedo a aquellos judíos que se habían visto forzados a conquistar la libertad de pensamiento a costa de renunciar a su propia tradición. La incorporación de las generaciones salidas del gueto a una cultura ilustrada hubo de pagarse rompiendo con obligaciones que venían de muy lejos, con el salto a una historia ajena: Moses Mendelssohn se veía en la necesidad de ocultar a sus correligionarios su familiaridad con la literatura alemana. La fisonomía del pensamiento judío quizá venga marcada también por el hecho de que en él queda algo del distanciamiento de una mirada originalmente foránea. Lo mismo que al emigrante que vuelve a su tierra después de largo tiempo le resaltan más desnudas a los ojos las cosas que en otro tiempo le eran familiares, así también al asimilado le es connatural una agudeza de visión particular: carece de familiaridad con una serie de evidencias culturales que, al haber quedado congeladas y convertidas en material de apropiación, dejan al descubierto sus estructuras íntimas sin ninguna clase de tapujos.

Además, la hermenéutica rabínica y sobre todo la hermenéutica cabalística de las Sagradas Escrituras habían estado educando durante siglos al pensamiento judío en las virtudes exegéticas del comentario y el análisis. Por eso se siente atraído por la teoría del conocimiento, pues esta le permite con sus métodos dar una forma racionalizada a una orientación mística en el

planteamiento de las cuestiones, que hacía ya mucho tiempo que le resultaba familiar. Los estadios de la teogonía, la historia genética de una divinidad en devenir, los obtiene el místico por medio de una inversión del camino que ha recorrido su alma para llegar a Dios; de ahí que su saber se halle siempre determinado por una especie de reflexión trascendental sobre la forma en que tiene lugar su propia experiencia. No es ninguna casualidad que Simmel, en su introducción a la filosofía, haga uso de la mística del maestro Eckhart como clave para la interpretación del giro copernicano de Kant.

La atracción que ejerce Kant sobre el espíritu judío se explica ante todo por el hecho de que, si prescindimos de Goethe, es en su pensamiento donde la libre actitud de una crítica que confía en la razón y de una humanidad cosmopolita alcanza su forma más clarividente y sincera. Su humanismo había puesto su impronta en aquel trato y comercio amigables, en los que la asimilación había vivido una primera época libre de humillaciones, que no volvería a repetirse: en los salones berlineses de finales del siglo XVIII y principios del XIX. Pero aparte de eso, el criticismo constituyó también el caldo de cultivo en que los judíos se emanciparon del propio judaísmo. Pues no solo garantizaba una actitud civil y una tolerancia mundana por parte de los cristianos, sino que representó también el instrumento filosófico con el que el magnífico automovimiento del espíritu judío trató de hacerse con las riendas de su propio destino. La filosofa judía ha sido siempre, en todas sus versiones, una filosofía crítica.

Pero la sociedad no permite una emancipación sin rupturas. Como la asimilación adoptó formas de sumisión, muchos judíos se hicieron tanto más judíos en su vida privada, cuanto menos les permitía ya su rigurosa identificación con las expectativas del entorno social aparecer en público como otra cosa que no fuera como neta y marcadamente alemanes. De esta tensión, que tan explicable resulta en términos de psicología social, se nutre también una obra póstuma de Cohen, que este dedica a la memoria de su padre, que era judío ortodoxo. Se titula *La religión de la razón a partir de las fuentes del judaísmo*. El racionalismo kantiano se había despojado en la Escuela de Marburgo del *pathos* específico que debía a su origen luterano;

la teoría, por decirlo así, se había secularizado por segunda vez. Pero al final acaba por rasgarse esa capa de «civilización», en la que «los judíos de civilización», pues así se los llamaba, parecían haberse alienado por completo; este Cohen anciano empuja la cuestión del carácter vinculante de la revelación mosaica hasta los límites mismos de su sistema. En la medida en que la humanidad de los pueblos se concentra en una cultura purificada por la filosofía y la ciencia, todos ellos comparten, sin duda, la misma religión de la razón. Pero ese concepto de razón, que podemos concebir sirviéndonos de la imagen de un venero, queda históricamente iluminado por primera vez en los testimonios de los profetas judíos. Cohen hace un último esfuerzo por salvar la autonomía de la razón frente a esa positividad de la revelación. Su conciencia filosófica acaba tranquilizándose con este intrincado pensamiento:

> Aunque para obtener el concepto mismo de religión tengo que remitirme a las fuentes literarias de los profetas, estas permanecerían, no obstante, mudas y ciegas, si, adoctrinado por ellas, pero en modo alguno guiado por su autoridad, no me hubiera acercado a ellas con un concepto que he sido yo el que he empezado poniendo en la base de la enseñanza que de ellas recibo.

Ahora bien, no es Cohen quien ha determinado la teoría del conocimiento y la teoría de la ciencia de la actualidad, sino otros dos pensadores judíos. En Alemania ha tenido gran difusión la fenomenología de Edmund Husserl y en el plano internacional el positivismo lógico inaugurado por Ludwig Wittgenstein (que son en este momento las dos teorías filosóficas de mayor influencia).

El año en que murió Hermann Cohen apareció el famoso *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein, que empieza con la frase lapidaria de que «el mundo es todo lo que es el caso». Bajo su influencia se mueve el llamado Círculo de Viena, donde también desempeñaron un papel importante otros judíos como Otto Neurath y Friedrich Waismann. Después fueron los emigrantes judíos quienes hicieron que esta filosofía triunfara mundialmente. En Estados Unidos influyó sobre todo Hans Reichenbach y en Inglaterra, el propio Wittgenstein. Este llevó en Cambridge la vida retraída de un docente privado. Sin publicar nada, en la tranquilidad de sus coloquios con un reducido número de alumnos, consumó el giro del análisis lógico al análisis lingüístico. A este ya no le interesan primariamente el análisis y formación correcta y consecuente de un lenguaje universal que

sea copia de los hechos. No se pone al servicio de un propósito sistemático, sino de la finalidad terapéutica de investigar cualesquiera formulaciones en términos de un análisis del lenguaje y de expresar su sentido con «completa claridad». Las respuestas filosóficas se limitan a recomendar este o aquel modo de expresarse lingüísticamente y terminan en el esteticismo de unos juegos de lenguaje, que se bastan a sí mismos sin necesitar de nada más.

Cuando Wittgenstein, después de un silencio de dos decenios y medio, cede poco antes de su muerte a instancias de sus amigos y sus alumnos y se decide a publicar su segundo libro, *Investigaciones filosóficas,* escribe en la introducción estas resignadas palabras:

> Hasta hace muy poco había abandonado toda idea de una publicación, en vida, de mi trabajo filosófico […]. Entrego estas notas a la difusión con sentimientos ambivalentes. No es imposible, aunque tampoco probable, que a este trabajo, con su sequedad y con las tinieblas que envuelven nuestra época, le sea dado arrojar alguna luz sobre esta o aquella cabeza.

Wittgenstein se jacta de que su verdadero descubrimiento filosófico consiste en capacitarnos para interrumpir el filosofar en cualquier punto. La filosofía tiene que saber detenerse, para no volver a ser puesta en cuestión por las cuestiones mismas. Ya en el *Tractatus* se había manifestado este impulso profundo en el siguiente párrafo:

> Tenemos la sensación de que aun cuando todas las cuestiones científicas posibles hubieran obtenido respuesta, los problemas de nuestra vida ni tan siquiera habrían sido tocados todavía; pero entonces ya no quedaría ninguna cuestión más; y esto justo sería la respuesta. La solución del problema de la vida se advierte en la desaparición de este problema. ¿No es esta la razón de por qué los hombres, a los que tras largas dudas se les hizo claro el sentido de la vida, no fueron capaces de decir después en qué consistía ese sentido?

Wittgenstein no duda en aplicar esta misma idea a sus propias reflexiones:

> Mis enunciados resultan esclarecedores en el sentido de que aquel que me entiende acaba dándose cuenta de que no tienen sentido, una vez que por medio de ellos —pisando sobre ellos— ha subido por encima de ellos. Por decirlo así, tiene que tirar la escalera después de haber subido.
>
> Sobre aquello de lo que no se puede hablar es menester guardar silencio.

Este silencio tiene un sentido transitivo. También lo dicho ha de quedar reabsorbido en el silencio roto. Las siguientes palabras de Rosenzweig resuenan hoy como un comentario:

> Nada hay más judío, en el sentido más profundo del término, que una última desconfianza en el poder de la palabra y una íntima confianza en el poder del silencio.

Como la lengua propia —el hebreo no era la lengua de la vida cotidiana, sino que se encontraba alejada de esta como lengua reservada a lo sacro—, al judío le está vedado ese último y más natural movimiento de la vida que consiste en decir en el tormento cuánto sufre:

> Por eso no puede hablar con su hermano, con él se entiende más con la mirada que con la palabra […]. Justo en el silencio y en los gestos silenciosos de la conversación siente el judío su cotidianidad lingüística como algo que todavía cae dentro del lenguaje sagrado de los días de fiesta.

Frente a las tradiciones místicas de otra procedencia, la cábala presenta una diferencia característica: la tradición escrita es pobre y se echa en falta casi por completo la autobiografía mística. Gershom Scholem, el historiador de la mística judía, informa sobre esa peculiar autocensura que obligaba a los cabalistas a guardar silencio o al menos a limitarse a una tradición solo oral; los manuscritos eran destruidos y, cuando, a pesar de todo, pudieron conservarse, rara vez llegaron a la imprenta. Desde esta perspectiva, la forma en que se expresa Wittgenstein cuando habla de lo místico es absolutamente precisa: «Hay, sin embargo, lo inexpresable. Esto se muestra a sí mismo: es lo místico». Husserl, por el contrario, trató de fundar la filosofía como una ciencia exacta justo sobre la base de una descripción rigurosa de esos fenómenos que se muestran «por y desde sí mismos», que nos vienen intuitivamente «dados» en una evidencia inmediata. La fenomenología trascendental comparte con el positivismo lógico la intención, pero no el camino. Ambos mantienen el enfoque cartesiano de una duda que nunca desespera de sí misma. Pero las «cosas» a las que Husserl pretende abrirse paso no son las frases analizables sintáctica o semánticamente de los lenguajes naturales o científicos, sino las realizaciones de la conciencia, de las que están construidas las relaciones de sentido de nuestro mundo de la vida. Estas intenciones y sus «cumplimientos» no eran algo que Husserl pretendiera deducir, sino simplemente hacerlos ver «desde el punto de vista de la experiencia más última que fuera pensable», y en esto se distinguía de manera tajante de los

neokantismos y del viejo idealismo en general. Plessner acompañaba un día a su maestro Husserl a casa después del seminario y

> cuando llegamos a la puerta del jardín, estalló todo su mal humor: «A mí todo el idealismo alemán no me produce más que náuseas. Durante toda mi vida —dijo, y levantando su fino bastón con empuñadura de plata, lo oprimía con fuerza, inclinándose hacia delante, contra la jamba de la puerta— he buscado la realidad». Insuperable la plasticidad con que el bastón representaba al acto intencional y la jamba, su cumplimiento.

Husserl se aisló claramente en su casa de Friburgo cuando el horizonte político empezó a oscurecerse. Su última filosofía solo pudo exponerla en público fuera de las fronteras alemanas, en Viena y Praga. A diferencia de Wittgenstein, no hizo dejación de la pretensión de sistematicidad para contentarse con la autosuficiencia de esos juegos de lenguaje que resultan perlas de cristal o con la mudez de lo místicamente inexpresable, sino que intentó una vez más un último y gran proyecto cuya finalidad era la de entender la crisis de las ciencias europeas como crisis de la humanidad europea y contribuir a superarla. A la oleada del irracionalismo fascista, Husserl quería oponerle el dique de un racionalismo renovado, ya que «la razón del fracaso de una cultura racional no radica en la esencia del racionalismo mismo, sino en su extrañamiento, en su enmarañamiento con el naturalismo y el objetivismo». En una actitud de genuino idealismo, Husserl cree que la catástrofe podría evitarse si se lograra fundamentar de forma fenomenológicamente exacta las ciencias del espíritu. Más aún, le parecía que la crisis tenía sus raíces en el hecho de que ese racionalismo extrañado tratara de fundamentarlas por una vía equivocada, que había de acabar resultando fatal, a saber, por la vía de una reducción naturalista de todos los fenómenos espirituales a sus soportes explicables en términos de física. En lugar de eso, el espíritu debería reascender a sí mismo y tratar de esclarecer las operaciones de la conciencia, que a él mismo le quedan ocultas. Husserl confía en la capacidad de mover el mundo que puede tener esta «actitud teórica»:

> Pues no se trata solo de una actitud cognoscitiva. En virtud de la exigencia de someter la totalidad de la experiencia a normas ideales, es decir, a las normas de la verdad incondicionada, de ello se sigue al punto una profunda transformación de la totalidad de la práctica de la vida humana y, por tanto, de toda vida cultural.

Utilizando una expresión dudosa, Husserl quiere convertir a los filósofos en «funcionarios de la humanidad». Ya en obras anteriores había elaborado un procedimiento por medio del cual los fenomenólogos podían asegurarse de la correcta actitud cognoscitiva. La desrealización de la realidad que ese método implica permitiría deshacer toda vinculación interesada con el proceso real de la vida, haciendo así posible la teoría pura. En esta abstinencia, en la *epoché*, como él la llamaba, Husserl se ejercitaba a diario con admirable ascesis; en esa actitud meditó durante meses y años; y de los estenogramas de esas meditaciones proceden las montañas de manuscritos inéditos, testimonio de un trabajo filosófico que Husserl ni pudo exponer como profesor ni publicar como autor. En lo que se ejercitaba era, pues, en un artificio metodológico. Pero cuando la política lo saca de la contemplación, el encanecido filósofo atribuye a ese artificio un sentido, en términos de filosofía de la historia. La teoría nacida sobre el suelo de una abstinencia de toda práctica acabaría haciendo posible la «nueva práctica» de una política introducida de modo científico:

> Una práctica cuya finalidad es educar a la humanidad por medio de la razón científica universal de acuerdo con normas de verdad de toda clase, para transformarla en una humanidad de nueva planta, capacitada para una autorresponsabilidad asentada sobre la base de intuiciones teóricas absolutas.

Pero estos retazos de filosofía de la historia estaban ya muy gastados aun antes de que Husserl tratara de echárselos por encima a una teoría como la suya, que en su núcleo es ahistórica. Y sin embargo, su actitud seduce: sobre una posición perdida, sigue atendiéndose al *pathos* y a la ilusión de una teoría pura.

Hasta qué punto esa posición era una posición perdida quedó ya de manifiesto en 1929 cuando tuvo lugar en Davos la famosa disputa entre Cassirer y Heidegger. El tema era Kant; en realidad, de lo que se discutía era del fin de una época. El enfrentamiento de escuelas quedó desplazado por el de generaciones: Cassirer representaba el mundo al que también pertenecía Husserl, contra el gran discípulo de este; el mundo culto del humanismo europeo contra un decisionismo que apelaba a la originariedad del pensamiento, cuya radicalidad atacaba, en efecto, a la cultura de Goethe en sus raíces.

No es casualidad que el culto a Goethe naciera a principios del siglo XIX en el salón de Rahel Varnhagen. Pues por el modelo de *Wilhelm Meister,* que de forma tan peculiar como engañosa entiende el «proceso de cultura que conduce a la formación de la personalidad» como una asimilación del burgués al noble, nadie ha suspirado nunca con tanta intensidad como aquellos judíos, a quienes también se llamó por ello «judíos cultos de excepción». Lo que estos judíos esperaban de esa cultura lo expresó Simmel:

> Quizá nadie haya vivido una vida tan simbólica como Goethe, pues solo daba a cada uno un fragmento y un lado de su personalidad y a la vez, sin embargo, «el todo a todos». Vivir simbólicamente de esta manera es la única posibilidad de no ser comediante ni portador de una máscara.

Este Goethe interiorizado no solo prometía un camino para la asimilación, sino de manera simultánea también la liberación de su tormento, del tormento de tener que estar representando en todo momento un papel sin alcanzar nunca la identidad con uno mismo. En este doble aspecto, la cultura del clasicismo alemán se había convertido para los judíos, hablando en términos sociales, en una necesidad vital. Y tal vez por eso debamos justo a ellos las reflexiones estéticas más perspicaces; desde Rosenkranz y el propio Simmel hasta Adorno, pasando por Benjamin y Lukács.

Durante aquel diálogo de Davos un estudiante formuló tres preguntas a Cassirer; cada una de sus respuestas acababa con una cita de Goethe. Heidegger polemizaba contra la actitud superficial de un hombre que se limitaba a utilizar las obras del espíritu; él, Heidegger, quería «volver a contrastarlas con la dureza del destino». Al final del debate, Heidegger rechazó la mano que le tendía su adversario. Como una continuación de aquello nos suena hoy lo que Heidegger proclamaba cuatro años después en Leipzig, en nombre del partido de Hitler, en la manifestación electoral de la ciencia alemana:

> Hemos renegado de la idolatría de un pensamiento sin raíces y sin poder. Estamos asistiendo al final de la filosofía a su servicio […] el arrojo originario que nos empuja a crecer en el enfrentamiento con el ente o a hacernos añicos en él es el resorte más íntimo que mueve el preguntar propio de la ciencia de un pueblo. Pues ese arrojo nos atrae hacia delante, rompe con lo pasado y se atreve a lo inacostumbrado y a lo imprevisible.

Y a lo imprevisible hubo de plegarse Cassirer en ese mismo instante. La emigración acabó llevándolo al final a Estados Unidos, después de pasar por Suiza e Inglaterra. Allí escribió su última obra sobre *El mito del Estado;* el último capítulo habla de la técnica de los mitos políticos modernos. El libro termina con un comentario a una leyenda babilónica: «El mundo de la cultura humana no pudo surgir hasta que fueron vencidas y superadas las tinieblas del mito. Pero los monstruos míticos no fueron aniquilados para siempre». Esta victoria de Heidegger sobre la humana intelectualidad de Cassirer, por dudosa que pueda ser, debe su inexorabilidad a que aquel logra poner al descubierto una debilidad real de la posición humanista: frente al pensamiento que se proclama «radical», las raíces del siglo XVIII no tienen profundidad suficiente. Pero detrás del siglo XVIII no hay ningún Occidente judío, sino solo la Edad Media del gueto. Cuando los pensadores judíos han intentado una vuelta a los griegos, esta ha tenido siempre algo de endeble; la fuerza solo podían encontrarla en la profundidad de su propia tradición, en la cábala.

Los cabalistas habían elaborado durante siglos la técnica de la interpretación alegórica antes de que Walter Benjamin redescubriera la alegoría como clave del conocimiento. La alegoría es el concepto polarmente opuesto al de símbolo. Cassirer había entendido como mundo de las formas simbólicas todos los contenidos del mito, de la filosofía, del arte y del lenguaje, contenidos en cuyo espíritu objetivo los hombres comunican entre sí como único lugar donde pueden existir; pues en la forma simbólica —así creía Cassirer poder decir con Goethe— lo inaprehensible queda hecho realidad, lo inexpresable es traído al lenguaje, y la esencia, al fenómeno. Pero Benjamin nos advierte que todo lo que la historia tiene desde el principio de prematuro, de sufriente y de malogrado, se resiste a quedar expresado en el símbolo y se cierra a la armonía de la forma clásica. Presentar la historia universal como historia del sufrimiento es algo que solo logra la exposición alegórica. Pues las alegorías son en el terreno del pensamiento lo que las ruinas en el reino de las cosas:

> Presentar la ilibertad, la imperfección y la caducidad de la *physis* sensible y bella era algo que estaba esencialmente vedado al clasicismo. Pero justo eso es lo que presenta la alegoría del Barroco, bajo el disfraz de su pompa extravagante, con una intensidad insospechada hasta entonces.

Ante la mirada formada en la escuela de la alegoría se evapora la inocencia de una filosofía de las formas simbólicas; ante ella queda al descubierto la fragilidad de ese suelo de una cultura de la belleza que, supuestamente, Kant y Goethe habían consolidado de manera definitiva. No es que Benjamin pretendiera abandonar las ideas de aquellos, pero sí que penetró en la ambivalencia de esos «valores culturales» y «bienes de la cultura» que los judíos llevaban siempre tan ingenuamente en la boca. En realidad, la historia es de verdad la marcha triunfal de los dominadores sobre los que quedan tirados en el suelo:

> El botín, como se hace siempre, se lleva en la marcha triunfal; se le denomina bienes de la cultura […]. No es nunca un documento de la cultura sin ser a la vez un documento de la barbarie. Y de igual modo que él no está exento de barbarie, tampoco lo está el proceso de la tradición por el que va pasando de unos a otros.

Benjamin se quitó la vida en 1940 cuando, tras una huida por el sur de Francia, las autoridades de la frontera española amenazaron con entregarlo a la Gestapo. Dejó escritas sus tesis sobre filosofía de la historia, que es uno de los testimonios más conmovedores del espíritu judío. En ellas queda plasmada de forma alegórica la dialéctica de la Ilustración que reina sobre el progreso entrecortado de una historia aún no decidida. La novena tesis reza así:

> Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. En él se representa un ángel que parece estar alejándose de algo a lo que mira atónito. Sus ojos están desencajados, su boca abierta y sus alas desplegadas. El ángel de la historia debe tener este aspecto. Tiene el rostro vuelto al pasado. Y donde nosotros vemos una cadena de acontecimientos, él no ve más que una única catástrofe que amontona sin cesar ruinas sobre ruinas que caen ante sus pies. Quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer a los descuartizados. Pero del paraíso sopla una borrasca que se ha trabado en sus alas y es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Esa borrasca lo arrastra de forma incesante hacia el futuro, al que vuelve la espalda, mientras que el montón de ruinas crece delante de él hasta el cielo. Lo que nosotros llamamos progreso es esa borrasca.

Pero no es Benjamin el primero que rompe el círculo de un pensamiento judío comprometido con la teoría del conocimiento y la ciencia, y que después se desarrollaría de forma tan audaz explorando las dimensiones de la filosofía de la historia. Ya Simmel, que era amigo tanto de George y

Rilke como de Bergson y Rodin, supera los límites de la filosofía académica entonces dominante:

> Hay tres categorías de filósofos: los primeros escuchan latir el corazón de las cosas; los segundos, solo el de los hombres, y los terceros, solo el de los conceptos; y hay una cuarta categoría (la de los profesores de filosofía), que solo escuchan el corazón de la bibliografía.

Entre los escritos póstumos de Simmel se halla un fragmento característico sobre el arte dramático. Se refiere a esa experiencia típica de los judíos asimilados que tan a menudo prestaba a su existencia privada el rasgo de un nervioso dinamismo. Hannah Arendt, la inteligente historiadora del antisemitismo, ha descrito cómo durante el *fin de siècle* parisino los círculos filosemitas admitían a los judíos cultos con el curioso cumplido de no tenerles ya en cuenta su origen: podían ser judíos, pero, eso sí, no *como* judíos.

> En este ambiguo tira y afloja, cada uno de los individuos en cuestión llegaba a convertirse en un consumado actor, solo que ya no volvía a caer el telón que pudiera poner fin a la representación, y los hombres que habían hecho de su vida entera un papel escénico no sabían ya, ni siquiera cuando estaban solos, quiénes eran en realidad. Cuando estaban en sociedad, espiaban de manera instintiva a sus iguales, a los que reconocían automáticamente en esa extraña mezcla de orgullo y angustia que rezumaban todos sus gestos. Y a eso seguía la sonrisita de augures de los circunstantes, tan detalladamente descrita por Proust, que no hacía más que apuntar […] no sin misterio lo que todos los presentes sabían ya de sobra: que en cada rincón del salón de la condesa fulanita de tal había un judío a quien no le estaba permitido admitir su condición de tal, y que sin ese pequeño detalle —y en eso radicaba lo absurdo de la situación— jamás hubiera podido tener acceso a ese ansiado rincón.

Los judíos, a quienes para colmo se les echaba en cara esa inmisericordia que practicaba con ellos el entorno, acusándoseles de un «subterráneo carácter demoníaco proclive al cambio de máscara», tenían que resultar particularmente receptivos para el carácter de rol de la existencia humana. Si relaciono con esta aguzada sensibilidad una idea de Simmel no por ello quedará cuestionada su validez. En el escrito mencionado encontramos lo siguiente:

> No solamente hacemos cosas a las que nos impulsan externamente los golpes de la cultura y del destino, sino que de manera inevitable representamos algo que nosotros en realidad no somos. Raras veces determina un hombre su tipo de comportamiento de forma por completo pura a partir de su existencia más íntima; la mayoría de las veces nos encontramos con una forma preexistente

> que tenemos que llenar con nuestro comportamiento individual. El hombre tiene, pues, que vivir y representar otra cosa distinta, ya prefijada, como elemento central de su propia evolución abandonada a sí misma; mas no por eso deja pura y simplemente su propio ser, sino que a eso otro lo llena de sí mismo encauzando las corrientes propias por esas ramificadas venas de lo otro, que, aunque discurren por caminos prefijados, son asumidas por la totalidad del propio ser íntimo que les da una estructura y una forma particular. Este hecho constituye la forma germinal del arte dramático […] y en este sentido todos somos de algún modo actores.

También Helmuth Plessner desarrolla una antropología general partiendo de su *Antropología del actor*. El hombre no vive simplemente como el animal en el centro de su cuerpo, sino que, aunque no puede suprimir esa centración, cae también fuera de ella; tiene que comportarse en todo momento con respecto a sí mismo y con respecto a los otros, tiene que llevar una vida que se pone a sí misma en escena bajo las instrucciones del director que es la sociedad:

> En su relación consigo mismo el actor es el personaje del papel, tanto para sí como para los espectadores. Pero en esta relacionalidad los actores y espectadores no hacen más que repetir el distanciamiento del hombre con respecto a sí mismo y de los hombres entre sí que impregna su vida diaria […]. Pues ¿qué otra cosa es en última instancia esa seriedad de la vida cotidiana, sino un saberse obligado a un papel que queremos desempeñar en la sociedad? Es cierto que este juego no pretende ser un juego escénico […] la tradición en la que hemos nacido nos exime de la carga de proyectar la imagen de nuestro rol social. Pese a todo, como espectadores virtuales que somos de nosotros mismos y del mundo, nos vemos en la necesidad de ver el mundo como escena […].

Una antropología que entiende al hombre a partir de la necesidad en que este se ve de representar un papel, tiene que acabar desembocando en la sociología. Tanto Simmel como Plessner terminaron haciendo sociología, lo mismo que Max Scheler, que fue el verdadero fundador de la antropología filosófica.

Durante sus últimos años, Scheler enseñó sociología en la Universidad de Frankfurt, que, con la influencia de Franz Oppenheimer y de Gottfried Salomon, de Carl Grünberg y de Karl Mannheim, había cobrado fama como centro de investigación sociológica. Max Horkheimer compartía su cátedra de filosofía con la dirección del Instituto de Investigación Social. E incluso el propio Martin Buber se convirtió aquí en sociólogo. ¡Cómo ha venido dominando el espíritu judío en la sociología alemana desde los días de Ludwig Gumplowicz! Los judíos experimentaron de forma tan persistente la sociedad como algo con lo que uno choca que, por decirlo así, les era

connatural el punto de vista sociológico. Y también en las ciencias afines fueron ellos los primeros en tratar a su objeto desde el punto de vista sociológico. Eugen Ehrlich y Hugo Sinzheimer fundaron la sociología del derecho. Ludwig Goldscheid y Herbert Sultan fueron los pioneros de la sociología de las finanzas. El poder del dinero avivaba la fantasía de los pensadores judíos, de lo que Marx, sobre todo el joven Marx, es un buen ejemplo. Un motivo de ello puede haber sido la íntima animadversión que sentían los judíos de cultura por los judíos de dinero, ese sutil antisemitismo intrajudío contra el estrato social cuya imagen llevaba la impronta de los Rothschild. Simmel, que era hijo de un comerciante, escribió incluso una *Filosofía del dinero.* Pero junto al interés sociológico, ya emerge también en Simmel el otro interés típico de los judíos por una filosofía de la naturaleza de inspiración mística. En una ocasión escribe en su diario: «No solo tratar a cada hombre, sino también a cada cosa como si fuera un fin en sí: esto daría una ética cósmica». La conexión mística de moral y física nos sale aquí al paso todavía en terminología kantiana. Un amigo de Simmel, Karl Joël escribió sobre el *Origen de la filosofía de la naturaleza a partir del espíritu de la mística.* Y en los años veinte, David Baumgardt trataba de reparar la injusticia hecha a Baader, que había sido olvidado por completo por una época positivista. En su estudio sobre «Franz Baader y el romanticismo filosófico» un judío se topa con la veta de oro de aquellas especulaciones sobre las edades del mundo, preñadas de filosofía de la naturaleza, que desde Jakob Böhme y a través del pietismo suabo conduce hasta los internos del Seminario Tubinga: Schelling, Hegel y Hölderlin. Ya antes, Richard Unger había reconocido en las tensas relaciones de Hamann con la Ilustración el «rasgo realista» de la mística protestante, que con la suposición de un fundamento de la naturaleza en Dios se separa de la mística espiritualista del medievo.

Incluso los bosquejos de filosofía de la naturaleza de Plessner y de Scheler acusan todavía cierto impacto de esta tradición. Pese a sus sobrias elaboraciones de los materiales que toman de las diversas ciencias particulares, no pueden disimular un aliento especulativo que proviene de la mística de la naturaleza; la cosmología de Scheler vuelve incluso de manera expresa a la idea de un Dios en devenir.

Pero todos estos pensadores judíos no parecen, sin embargo, ser del todo conscientes del peculiar impulso que los pone sobre la pista de esta

(singular) tradición. Han olvidado lo que a fines del siglo XVII era cosa sabida de todos y que nos recuerda Scholem: en aquella época Johann Jakob Spaeth, un seguidor de la mística de Böhme, subyugado por la coincidencia de esta doctrina con la mística de Isaac Luria, se había convertido al judaísmo. Y cuando, al revés, el párroco protestante Friedrich Christoph Oetinger, cuyos escritos leyeron Hegel y Schelling lo mismo que Baader, buscaba en el gueto de Frankfurt al cabalista Koppel Hecht para que lo iniciara en la mística judía, este le respondía: «Los cristianos tienen un libro que habla de la cábala con mucha más claridad que el Zohar». Se refería a Jakob Böhme.

Este tipo de teología era el que tenía a la vista Walter Benjamin al hacer su astuta observación de que el materialismo histórico podría rivalizar sin más con cualquiera con tal de que tomara la teología a su servicio. Y esto es lo que sucede con Ernst Bloch. En la estela de una apropiación marxista de la mística judía, Bloch vincula el interés sociológico con el interés por la filosofía de la naturaleza en un sistema que, como ningún otro en la actualidad, se siente impulsado por el gran aliento del idealismo alemán. En el verano de 1918 apareció *El espíritu de la utopía,* que hace hincapié en las debilidades de un marxismo prisionero del economicismo: este marxismo parece una *Crítica de la razón pura* a la que todavía hubiera que completar con una *Critica de la razón práctica.*

> La economía queda aquí superada, pero falta el alma, falta la fe, a la que es menester hacer lugar; la sagaz mirada laboriosa ha destruido todo, y no cabe duda de que muchas cosas las ha destruido con razón […]. También se hizo bien al desautorizar al socialismo racional-utópico por demasiado arcádico; tal como venía emergiendo desde el Renacimiento, como una forma secularizada del reino milenarista, con frecuencia no era otra cosa que un revestimiento insustancial, una ideología que encubría objetivos de clase sumamente claros y transformaciones económicas. Pero en todo ello ni queda incluida la tendencia utópica, ni afectada y sentenciada la sustancia de sus aspiraciones […] ni mucho menos, despachado ese profundo deseo religioso de esencializarnos como dioses, de acabar integrándonos, en una perspectiva milenarista, en la bondad, en la libertad y en la luz del *telos*.

En la mística luriana se desarrolla la idea de que el universo surge merced a un proceso por el que Dios se encoge y se contrae; Dios se pliega sobre sí mismo, inicia, por decirlo así, un exilio en sí mismo. A partir de esto se explica después la originaria impenetrabilidad y la potencia de la materia, y también la positividad del mal, al que ya no se puede hacer desaparecer

considerándolo sin más como una difuminación del bien. Por otro lado, este fundamento oscuro de la naturaleza sigue siendo asimismo una naturaleza en Dios, sigue siendo la naturaleza de Dios, esto es, una potencia divina, el alma del mundo, o la *natura naturans.* A estas profundidades se remonta el concepto en que Bloch basa su materialismo especulativo. La materia está necesitada de redención, pues desde aquella catástrofe teológica que el Zohar describe como «ruptura de los vasos» todas las cosas llevan en sí una rotura; son, como dice Bloch, simples extractos de sí mismas. El proceso de restauración estaba ya casi consumado cuando el pecado de Adán volvió a precipitar al mundo del nivel alcanzado, y arrojó otra vez a Dios al exilio. Esta nueva edad del mundo queda entregada a la responsabilidad del hombre con el viejo objetivo de la redención del hombre y de la naturaleza e incluso del Dios expulsado de su trono. La mística se convierte en una magia de la interioridad; pues ahora lo más externo depende de lo más interno; según una frase de Zohar la redención estaría garantizada con tal de que una única comunidad hiciera perfecta penitencia. La oración se convierte en una manipulación que resulta importante en términos de filosofía de la historia.

En Bloch esta práctica religiosa se sustituye por la práctica política. El capítulo sobre «Marx, la muerte y el apocalipsis» lleva todavía el subtítulo: «Sobre los caminos del mundo por los que la interioridad puede convertirse en exterioridad». En él encontramos el pasaje siguiente:

> Desde antaño la materia ha venido constituyendo un atolladero no solo para los cognoscentes, sino también en sí misma; es la casa derrumbada en la que no apareció el hombre, es una escombrera de vida engañada, muerta, podrida, enmarañada y desperdiciada […]. Solo el hombre bueno, que sepa conservar la memoria y la llave, podrá en esta noche de aniquilación hacer despuntar la aurora, si es que los impuros no le debilitan y si sus gritos al Mesías son lo bastante inspirados para suscitar las manos salvadoras, para asegurarse por completo de la gracia del adviento, para despertar en Dios las fuerzas capaces de levantarle a él y a nosotros, esas fuerzas que devuelven el aliento y están llenas de la gracia del reino del Sabbat, para anular y poder sobreponerse en la victoria a ese momento de quema, brutal y satánicamente estupefaciente, del apocalipsis.

En su obra de cinco partes sobre el principio de la esperanza, Bloch ha desarrollado filosóficamente esta primera visión, que denota de forma mucho más clara que todo lo posterior cuál es el contexto en que se sitúa. El Schelling de las edades del mundo puede quedar superado ahora en el Marx de los manuscritos de París:

> La riqueza humana, lo mismo que la de la naturaleza en su totalidad […], la verdadera génesis no está en el principio sino en el final, y solo empieza a despuntar cuando la sociedad y la existencia se hacen radicales, es decir, cuando se agarran de sus propias raíces. Pero la raíz de la historia es el hombre que trabaja, que crea, el hombre que da forma y transciende lo dado. Si se aprehende a sí mismo y funda el ser, sin extrañamientos ni alienaciones, en una democracia real, surge en el mundo algo que a todos fulge en la niñez y donde todavía no ha estado nadie: la patria.

Y como Bloch vuelve a Schelling, y Schelling, a partir del espíritu del romanticismo, introduce la cábala en la filosofía protestante del idealismo alemán, los elementos judíos de la filosofía de Bloch son a la vez, si es que tal manera de hablar puede tener algún sentido, los verdaderamente alemanes.

Y lo mismo que Bloch hace suyo el idealismo alemán desde el espíritu de Schelling, y Plessner del de Fichte, y ambos contrastan con el estado actual de las ciencias las ideas anticipadas por el idealismo, también han sido pensadores judíos, amigos de Walter Benjamin, quienes han pensado hasta el final la dialéctica hegeliana de la Ilustración, tanto cuanto la propia persistencia del origen permite mirar a un final aún pendiente: me refiero a Theodor Adorno, Max Horkheimer y Herbert Marcuse; a los que se adelanta el primer Georg Lukács.

Pero donde empieza el filosofar tiene que acabar el simple relato; y era a esto a lo que se limitaba mi tarea.[27] Y la verdad es que dudé en aceptarla. Pues a pesar de sus generosos planteamientos, ¿no acabaría esta empresa volviendo a colgar una estrella de David sobre los exiliados y los asesinados? Cuando teníamos quince o dieciséis años, pegados al aparato de radio, pudimos enterarnos de qué estaba juzgándose en Nuremberg; pero cuando otros, en lugar de enmudecer ante lo espantoso, empezaron después a discutir sobre la legalidad del juicio y sobre cuestiones de procedimiento y competencias, se produjo un primer desgarrón que todavía sigue abierto. Es cierto que solo puede ser mérito de la edad impresionable y sensible en la que nos encontrábamos el que no nos cerráramos entonces, como lo hicieron buena parte de los mayores, a esa perpetración colectiva de inhumanidad. Pero por eso mismo la cuestión judía siguió siendo para nosotros un pasado muy presente, aunque, justo por ello, no un presente. Había una clara resistencia incluso contra el más mínimo intento de distinguir entre judíos y no judíos, entre lo judío y lo no judío, aunque solo

fuera en un plano puramente verbal: a pesar de que he estudiado filosofía durante muchos años, hasta que comencé este trabajo no fui consciente del origen de casi la mitad de los autores aquí reseñados. Hoy pienso que esta ingenuidad se halla fuera de lugar.

Hace apenas veinticinco años que el más sagaz e importante de los filósofos alemanes del Estado, no un nazi cualquiera, sino el mismísimo Carl Schmitt, inauguraba un congreso científico con estas monstruosas palabras:

> Tenemos que limpiar el espíritu alemán de todas las falsificaciones judías, falsificaciones del concepto de espíritu, que han hecho posible que los emigrantes judíos pudieran calificar la magnífica lucha del *Gauleiter* Julius Streicher como algo contra el espíritu.

Supongo que todo el mundo sabe quién era Julius Streicher. Hugo Sinzheimer respondía desde su exilio holandés con un libro sobre los clásicos judíos de la ciencia alemana del derecho.

El filósofo se dirige justo a ese Carl Schmitt:

> Si se considera el origen de la actividad científica de los judíos en la época de la emancipación, no se puede hablar de un influjo del espíritu judío sobre la actividad científica alemana […]. Tal vez la vida espiritual alemana nunca cosechó mayores triunfos, si prescindimos de sus orígenes, que en esa época en que se abrió el gueto y las fuerzas espirituales de los judíos, comprimidas durante mucho tiempo, quedaron libres para sumarse a ese momento cumbre que vivió entonces la cultura alemana. Es espíritu alemán lo que se halla en la base de la influencia judía.

No carece de importancia, sin duda, repetir esta verdad y corroborarla una vez más examinando el destino de la filosofía judía. Pero a todo ello sigue subyaciendo todavía la pregunta dictada por el adversario; entretanto, la cuestión del antisemitismo se ha solventado por sí misma: la hemos solventado *nosotros* por exterminación física. De ahí que todos estos afanes no pueden versar ya sobre la vida y supervivencia de los judíos, sobre influencias de acá o allá; solo pueden referirse ya a nosotros mismos, al hecho de que esa herencia judía que el espíritu alemán lleva dentro de sí se ha vuelto imprescindible para nuestra propia vida y supervivencia. En el mismo instante en que los filósofos y los científicos alemanes se aprestaron a «depurarla», se puso de manifiesto la profunda ambivalencia que, como peligro de barbarie para todos, tiñe de forma tan siniestra ese oscuro fondo del espíritu alemán; Ernst Jünger, Martin Heidegger, Carl Schmitt son

representantes de ese espíritu en su grandeza, pero también en su peligrosidad: no es casualidad que en 1930, 1933 y 1936 hablaran como hablaron. Y el hecho de que un cuarto de siglo después sigamos además sin darnos cuenta de ello es prueba de la urgencia con que estamos necesitando de un pensamiento que sepa tantear el terreno… Este pensamiento tiene que ser uno con ese fatal espíritu alemán, pero dentro de él ha de saber desgajarse lo suficiente de él para ser capaz de servirle de oráculo: no le es lícito atravesar por segunda vez el Rubicón. Si no existiera una tradición judía, tendríamos que inventarla por mor de nosotros mismos. Pero existe; y como hemos matado o destruido a sus portadores vivientes y estamos además a punto, en un clima de reconciliación irresponsable, de perdonar todo y de hacer que todo se olvide (y conseguir así lo que el antisemitismo no hubiera sido capaz de conseguir mejor), una ironía de la historia nos fuerza a replantear sin judíos la cuestión judía.

El idealismo alemán de los judíos produjo el fermento de una utopía crítica; la intención que la anima no podría encontrar una expresión más exacta, digna y bella que la que recibe en ese último fragmento, tan kafkiano, de los *Minima moralia:*

> La filosofía, y esta sería su única justificación en vistas de la desesperación, sería la tentativa de considerar todas las cosas a la luz en que aparecen desde el punto de vista de la redención. El conocimiento no tiene otra luz que la que brilla sobre el mundo desde la redención: todo lo demás se queda en reconstrucción *a posteriori* y en pura técnica. Habría que inventar perspectivas en las que el mundo se invierta, se extrañe, muestre sus grietas y roturas, se exhiba tan indigente y distorsionado como aparecerá alguna vez a la luz mesiánica. Lo único que debe preocupar al pensador es obtener esas perspectivas sin arbitrariedad ni violencia, sino por medio de una compenetración con los objetos. No hay cosa más simple, ya que la situación está reclamando a gritos de manera imperativa ese conocimiento y porque la negatividad completa, cuando se la tiene del todo a la vista, se dispara y trueca en escritura de su opuesto reflejada en un espejo. Pero tampoco hay nada más difícil e imposible, ya que ese conocimiento presupone un punto de vista capaz de sustraerse, aunque solo fuera mínimamente, al círculo mágico de lo existente, y todo conocimiento posible, para ser vinculante, no solo hay que arrancárselo a lo existente, sino que, justo por eso, también se ve afectado por la misma distorsión e indigencia a la que se proponía escapar. Cuanto más apasionadamente se cierra el pensamiento contra su propia condicionalidad por mor de lo incondicionado, tanto más inconscientemente y con ello fatalmente cae víctima del mundo. Y sin embargo, es necesario que, por mor de la posibilidad, siga tratando de entender su propia imposibilidad. Frente a las exigencias que esto le plantea, preguntarse por la realidad o irrealidad de la redención es algo que casi carece de importancia.

2

MARTIN HEIDEGGER

CON MOTIVO DE LA PUBLICACIÓN DEL CURSO DE 1935[28] (1953)

El filósofo Martin Heidegger nos ocupa aquí no como filósofo, sino en su irradiación política, en su influjo no sobre la discusión interna de los expertos, sino sobre el talante de unos estudiantes capaces de enardecerse y entusiasmarse. Lo genial se mueve siempre entre dos luces, y tal vez tenga razón Hegel cuando dice que a los individuos de importancia histórica universal no puede medírseles con criterios morales. Pero cuando esa ambigüedad del genio proporciona e incluso nutre una interpretación de lo genial, que tiene como consecuencia la destrucción política, también entra en su derecho la crítica en su papel de vigilante público. Solo que esta crítica nada tiene que pleitear con lo que le resulta inaccesible: con lo que sucede en el ámbito íntimo de la existencia privada donde se toman las decisiones. Su función es simplemente la de esclarecer las condiciones en que se produjeron esas perturbaciones públicas, condiciones, por tanto, que hay que cambiar para evitar tales perturbaciones en el futuro. Desde 1945 se viene hablando del fascismo de Heidegger desde diversos ámbitos. El centro de esta discusión lo ocupa casi siempre su discurso rectoral de 1933 en el que saluda «la conmoción experimentada por la existencia alemana». Centrar la crítica en este discurso es simplificar. Me parece mucho más preocupante cómo el autor de *Ser y tiempo* (el acontecimiento filosóficamente más importante desde la *Fenomenología* de Hegel), cómo un pensador de este rango pudo caer en tan manifiesto primitivismo como es el que revela, cuando se lo mira sin prejuicios, el compulsivo

nerviosismo de ese llamamiento a la autoafirmación de la universidad alemana.

El problema de la inteligencia fascista, que es lo que subyace a todo ello, se vuelve tanto más acuciante y exigente si se piensa que no existió una inteligencia fascista como tal; sencillamente porque la mediocridad de los cuadros de mando fascistas no podía aceptar la oferta de los intelectuales. Claro que había pensadores cuyos motivos y cuya mentalidad respondían a la orientación de las imágenes rectoras del fascismo. Citar hoy sus nombres solo conduciría a malentendidos. Esas fuerzas estaban allí. Fue la escasa envergadura de los funcionarios políticos la que las llevó a la oposición, y así el «movimiento», desprovisto de portadores de la herencia cultural a los que pudiera imputarse nada, pudo suscitar la impresión de que el nacionalsocialismo era un objeto arrojado a la playa por las corrientes generales del siglo, pero sin raíces en la tradición alemana, un cuerpo extraño a ella, un injerto que se le hizo. Que el fascismo no es una consecuencia necesaria de la tradición alemana está fuera de toda duda. Pero de ello no se sigue que sean falsas y rechazables todas las tentativas de buscar las raíces de los motivos fascistas, como hace Thomas Mann en su *Doktor Faustus,* en el núcleo mismo de la tradición alemana, y de poner al descubierto las disposiciones que en un periodo de decadencia pudieron conducir al fascismo. El problema de la inteligencia fascista se revela así como el problema de la prehistoria del fascismo.

La situación alemana se caracteriza desde 1945 por una constante elusión de este problema. De ambas cosas a la par, tanto de lo justificado que está plantearlo como de las tentativas de eludirlo, tenemos últimamente un importante testimonio literario: Heidegger ha publicado con el título de *Introducción a la metafísica* su curso de 1935. Por lo que se nos dice en el prólogo, los añadidos entre corchetes fueron escritos en la misma época. En la página 152, Heidegger se ocupa del nacionalsocialismo, «de la interna verdad y grandeza de este movimiento (es decir, del encuentro de una técnica de vocación planetaria con el hombre moderno)…». Como estas frases se publican por primera vez en 1953 sin comentario alguno, cabe suponer que representan sin modificaciones el actual pensamiento de Heidegger.

Sería superfluo hablar de la interna verdad y grandeza del nacionalsocialismo si ello no se siguiera del contexto de las lecciones. Heidegger pone, pues, de manera expresa a la pregunta de todas las preguntas, es decir, a la pregunta por el Ser, en conexión con el movimiento histórico de aquellos días. Como es sabido, para Heidegger la actualidad está bajo el destino del olvido del Ser. Los pueblos, en sus múltiples actividades y productos, guardan sin duda una relación con los objetos, pero hace ya mucho tiempo que han caído fuera del Ser. De ahí que desde un punto de vista metafísico andemos «dando tumbos». Esos tumbos se manifiestan en concreto en los fenómenos de la técnica, técnica que no se ha desarrollado en todas partes con la misma extensión, sino que más bien Europa se encuentra cogida entre las grandes tenazas que forman Rusia y América, las cuales son en su esencia la misma cosa: el mismo desesperado afán de la técnica desbocada y de la organización insustancial del hombre corriente «para el que el tiempo solo significa ya prisa». Por ambos lados se abate sobre Europa el ensombrecimiento del mundo, la huida de los dioses, la destrucción de la Tierra, la masificación del hombre, y el odio, la sospecha contra todo lo que es creador y libre. De ahí que el destino de la Tierra se decida en Europa, o con mayor exactitud, en el corazón del pueblo que constituye su centro y que «sufre más intensamente ese atenazamiento»: «[…] el pueblo más rico en vecinos y, por tanto, el pueblo más amenazado, y en todo el pueblo metafísico». Pero ese pueblo solo puede forjarse a partir de tales circunstancias un gran destino si se apropia creativamente su propia tradición. Entendamos bien: en la situación política de 1935, en la que se perfila el doble frente de Alemania contra el Este y contra el Oeste, Heidegger ve el reflejo de un momento de la historia del Ser, que ha ido gestándose durante dos milenios y que confía al pueblo alemán una misión histórica universal. Para entender la fisonomía de estas lecciones y la irradiación escatológica que de ellas resulta, no hay que perder de vista la dialéctica de aquello contra lo que y de aquello a lo que Heidegger convoca a sus oyentes de 1935 y a sus lectores de 1953. Está exigiendo una existencia heroica frente al carácter adormecido y decadente de lo común y lo ordinario. Para hacernos cargo de la peculiar coloración de este postulado hemos de tener en cuenta los tres aspectos siguientes:

Primero: es la fuerza la que eleva al individuo aristocrático sobre la vulgaridad de los muchos. El individuo superior elige la gloria, queda

ennoblecido por el rango y la dominación que pertenecen al Ser mismo, mientras que los muchos, según un fragmento de Heráclito, al que se cita con admiración, andan ahítos como el ganado; esos muchos son los perros y los asnos. Lo superior es lo fuerte, por eso el Ser se sustrae a todo aquel que está atento al compromiso, a la distensión, a la igualación: «La verdad no es para todo el mundo, sino solo para los fuertes». Segundo: es el «espíritu» el que caracteriza al pensador frente al intelectual. El cálculo, como característica que es del entendimiento, se centra en los objetos y los vuelve manipulables. Ante su intervención niveladora todas las cosas vienen a quedar en un mismo plano. La extensión y el número se convierten en las dimensiones dominantes. «Ser capaz» ya no significa para este pensamiento la abundancia que deriva de un caudal desbordante, sino el trabajoso ejercicio de una rutina. Este pensamiento, que obedece a las leyes de la lógica tradicional, ni puede entender la pregunta por el Ser ni mucho menos desarrollarla, ya que esa lógica se basa en una respuesta a la pregunta por el ente, que se cierra de antemano al Ser. Los estudiantes empiezan a entender aquí que la reflexión, el cálculo, la observación de los objetos dados son asuntos de simple aptitud, de ejercicio y de distribución estadística. Superficial y profundo, insustancial y pleno de contenido, vacío y fecundo, caprichoso y serio son los atributos opuestos de la inteligencia y del espíritu, de un espíritu, por lo demás, al que Heidegger defiende de manera expresa, esto no puede negársele, contra toda clase de fervores. Solo la inteligencia, no el espíritu, debe quedar supeditada (y Heidegger en este punto está mirando de soslayo a la eugenesia oficial del partido) a la formación del cuerpo y el carácter, pues la degeneración del pensar en inteligencia solo puede superarse por un pensar más originario. Tercero: el «coraje» complementa a lo fuerte y lo espiritual, un coraje ambiguo, que no se arredra ante la violencia y el error. La apariencia, la mentira, el engaño y el error son poderes que acontecen desde el Ser mismo, solo que el entendimiento común ya no percibe su fuerza numinosa y los rebaja y reduce a simple equivocación. El valiente revive la experiencia de los orígenes de nuestra existencia histórica, que fueron vividos en la Grecia preplatónica con un sí a todo lo extraño, lo oscuro, lo inseguro del verdadero comienzo. Por último, el individuo heroico desarrolla en el arrojo la totalidad de su ser: es el violento, el creador, que domeña al Ser, obligando a lo no dicho a entrar en su palabra, a lo no visto a entrar en su

mirada y a lo no acontecido a entrar en su acción. Está claro que la violencia no ha de entenderse aquí como la trivialidad de lo «puramente arbitrario». Por otro lado, es el pusilánime quien pone sus miras en el acuerdo, en el compromiso, en la asistencia mutua y, por tanto, solo puede percibir la violencia como una perturbación de su vida. Por eso el violento no conoce la bondad y la indulgencia (en el sentido usual) y no se deja ni apaciguar ni sosegar por el éxito o el prestigio. Desprecia la apariencia de plenitud. A los desvelos comunes el violento les opone el proyecto del pensador, el hacer del constructor y la acción creadora de estados. El violento es el individuo superior, el solitario inquietante, y al final el sin salida, que considera la no existencia como la victoria suprema sobre el Ser, que encuentra la plenitud de su existencia en la tragedia, «en el sí más profundo y abierto a la ruina», que rechaza todo auxilio en su voluntad de adentrarse en lo inaudito.

Si preguntamos a qué apelan, para qué convocan y contra qué abren frente estas lecciones de Heidegger, no es difícil darse cuenta de que el autor, a partir de las vivencias de Hölderlin y Nietzsche, con el descomedido *pathos* del siglo XX y la desaforada autoconciencia de una misión personal y una misión nacional, pone en liza al fuerte y al elegido contra el burgués; al pensamiento originario contra el *common sense* y al arrojo hasta la muerte que lo extraordinario puede exigir, contra lo habitual y carente de riesgo, ensalzando lo uno y condenando lo otro. Y ni que decir tiene que un hombre así, en las condiciones del siglo XX, debía causar el efecto de un animador ideológico, y en las exaltadas condiciones de 1935, había de aparecer como un profeta.

Las consideraciones que venimos haciendo son inobjetivas en el sentido de que no se adentran en el contenido de las lecciones, sino que se detienen en su fisonomía, pero son legítimas cuando se trata, como es nuestro caso, de la capacidad de moldear voluntades que tiene la dimensión política de su estilo. La fisonomía de lo que se dice participa en la situación de forma inmediata; es la fuente de contagio. Pues el estilo es actitud vivida, de él salta la chispa que configura de forma espontánea el comportamiento. Es la fuente perenne de motivos existenciales en los que prende el llamamiento. Es sintomático de la vinculación consciente del pensamiento de Heidegger a la situación histórica el hecho de que el llamamiento haya cambiado

mientras que las estructuras de sentido han mantenido su continuidad a lo largo de los decenios de su desarrollo. No es nuestra tarea demostrar la continuidad de las estructuras fundamentales desde *Ser y tiempo* hasta la *Carta sobre el humanismo.* Pero, en cambio, salta a la vista la variabilidad de las cualidades apelativas. Hoy se nos habla de custodia, de pensar rememorativo (*Andenken*), de vigilancia, de gracia, de amor y de escucha, donde en 1935 se nos exigía violencia, mientras que ocho años antes Heidegger alababa la decisión cuasirreligiosa por la existencia privada, replegada sobre sí misma, con autonomía finita en medio de la nada de un mundo sin dioses. El llamamiento ha cambiado de coloración por lo menos dos veces de acuerdo con la situación política, mientras que las figuras de pensamiento que representan la convocatoria a la autenticidad y la polémica contra el «estado de caído» han permanecido estable. El curso de 1935 desenmascara sin piedad la coloración fascista de aquella época. Pero esa coloración no solo se debe a motivos externos, sino que resulta también del contexto de la cosa misma.

Según lo entiende la historia del Ser, la filosofía occidental recorre, de Platón a Nietzsche, un camino de progresivo olvido del Ser. Este camino viene marcado por tres grandes pasos: el paso del pensamiento presocrático al pensamiento platónico-aristotélico, el paso del pensamiento griego al pensamiento romano-cristiano y, por último, el paso del pensamiento medieval al pensamiento moderno. Heidegger pregunta radicalmente y se adentra en lo originario, el contexto descubierto es fascinante; sin embargo, su concepción es en su conjunto unilateral. Esta unilateralidad se basa en un doble efecto. Heidegger no se da cuenta de que su planteamiento específico no es original en modo alguno, sino que surge en el contexto de esa línea de pensamiento peculiarmente alemán que a través de Schelling, Hölderlin y Hegel se remonta a Böhme; por otro lado, no parece dispuesto a admitir ya su procedencia teológica, a admitir que la existencia histórica de que habla *Ser y tiempo* circunscribe un ámbito de experiencias específicamente cristianas que a través de Kierkegaard se remontan a san Agustín. En nuestro contexto nos importa subrayar que con el silenciamiento y la eliminación de esas dos circunstancias desaparecen dos importantes instancias de control. Si el cristianismo, con el afianzamiento que supone de la idea de la existencia de dos mundos, queda reducido a una simple etapa en el proceso de degeneración del pensamiento occidental, entonces la idea

—todavía central para Hegel— de la igualdad de todos ante Dios y de la libertad de cada uno ya no puede ofrecer ningún contrapeso efectivo: ni un contrapeso individual-igualitario contra el privilegio natural de los más fuertes, ni un contrapeso cosmopolita contra la idea de un destino especial reservado por la historia al pueblo alemán. Y si, en segundo lugar, no se reconoce que desde Descartes, paralelamente a la línea de pensamiento que convierte a las cosas en manipulables por medio del cálculo, corre otra que se guía por la idea de una escucha comprensiva del sentido de las cosas y de la tradición, entonces ya no puede resaltar la plasticidad dialéctica de la evolución del pensamiento moderno, una dialéctica que presta su legitimación creadora al pensamiento cuyo objetivo es la dominación por medio de la objetivación, protegiéndolo con ello de una identificación unilateral con el mundo del «término medio», el mundo de la simple opinión. Por este lado, falta, pues, el correctivo práctico-racional. La pasión contra el cristianismo y contra el desarrollo occidental a la que el pensamiento de Heidegger da pábulo hubiera bastado por sí misma para fomentar la psicosis de un irracionalismo que este autor no quería; pero a esto hay que añadir que Heidegger fue además víctima de una equivocación elemental: las ideas que tenían por objeto conducir a un encuentro de una técnica de vocación planetaria con el hombre contemporáneo las expone en 1935, es decir, en las condiciones, vigentes más que nunca, de una situación determinada justo por la técnica, con lo que por fuerza tenía que dar lugar a que automáticamente se pusiera en marcha una serie de malentendidos que falsificaban la realización efectiva de su intención de superar el mundo tecnificado. El llamamiento filosófico hecho a los estudiantes parecía coincidir con aquello que después se les exigió como oficiales. Nada cambia ciertamente en la ilusión de esa coincidencia el que su iniciador, el propio Heidegger, fuera durante años víctima de ella. Mas en cualquiera de los casos se mantienen las dos preguntas siguientes: ¿en qué se funda esa coincidencia, aunque solo sea ilusoria? ¿No será quizá que el fascismo tiene que ver con la tradición alemana mucho más de lo que por lo común se está dispuesto a admitir? Y segunda: ¿por qué publica Heidegger ese curso hoy en 1953 sin añadir reserva alguna? Pues esto parece propio de una actitud que, a diferencia de lo que exige Heidegger, no pone al pasado una y otra vez en cuestión como algo todavía por venir, sino que se queda en la simple repetición. Solo parece propio de una actitud que no únicamente funda en la

historia del Ser su propio error, sino también, en lugar de someterlo a una clarificación moral, el «error» que representó el nacionalsocialismo.

En vista de que hoy los estudiantes corren de nuevo el riesgo de malinterpretar estas lecciones, escribimos de mala gana este artículo, conscientes de que también por nuestra parte nos exponemos a que se nos malinterprete. Su única intención es servir a esta pregunta: ¿puede interpretarse también el asesinato planificado de millones de hombres, del que en la actualidad ya no ignoramos nada, como un error que nos fue deparado a modo de destino en el contexto de la historia del Ser? ¿No se trata del crimen liso y llano de aquellos que conscientemente lo perpetraron, y de la mala conciencia de todo un pueblo? ¿No tendríamos que haber asumido el riesgo, cuando ya han pasado ocho años, de enfrentarnos con lo que ocurrió, con lo que fuimos? ¿No es la principal tarea de los que se dedican al oficio del pensamiento la de arrojar luz sobre los crímenes que se cometieron en el pasado y mantener despierta la conciencia de ellos? En lugar de eso, la gran masa de la población, con los responsables de entonces y de ahora a la cabeza, solo quieren oír hablar de rehabilitación; en lugar de eso, Heidegger publica sus palabras sobre la grandeza e íntima verdad del nacionalsocialismo, unas palabras que han cumplido los dieciocho años, pero que están ya demasiado decrépitas y que seguro que no serán las de aquellos cuyo juicio aún nos aguarda. Parece que ha llegado el momento de pensar con Heidegger contra Heidegger.

LA GRANDEZA DE UN INFLUJO (1959)

«Los pastores habitan en sitios apartados y lejos del páramo de la tierra devastada, que solo puede servir ya para asegurar el dominio del hombre…» El gesto lingüístico del escritor Heidegger revela retraimiento y altivez: el lector se siente requerido por el autor, se ve metido de cabeza en la mirada que se pasea solemne por las edades del mundo; pero no se le ofrece una comunidad de diálogo, sino que se le exige que siga con obediencia al autor por senderos impracticables. Ese peculiar retraimiento no es solo el del gran filósofo que trata de mantener la distancia debida, sino también el del pensador profético que quiere marcar una diferencia de

rango; la «comunicación» no figura entre los términos fundamentales de esta filosofía. Vamos a hacer uso de la venia que nos concede la difícil accesibilidad de nuestro destinatario, y apartándonos a un lado, tratemos —en actitud de respetuosa «correspondencia», por supuesto— de pergeñar algo parecido a una crónica; si volvemos la mirada hacia atrás desde la atalaya que representa este aniversario, observamos la historia de un imponente influjo: en el marco de la universidad alemana, el mayor que ha ejercido un filósofo desde la muerte de Hegel.

Ciertamente que el influjo de Heidegger no se limita ni mucho menos a las universidades; los más adictos se congregan más bien *ante portas*: estos pequeños círculos, muchas veces verdaderas sectas, están diseminados por todo el país y es difícil abarcarlos con la mirada. En cierto modo, encajan muy bien con el comportamiento de este pensador que rehúye los congresos de sus colegas de profesión y gusta de exhibirse ante las asambleas de sus hermanos legos. Entre ellos, han alcanzado una fama ya proverbial los capitanes de la industria que buscan reposo en el monte Bühler. Tal vez esta encantadora tentativa de interesar a los mánager por las «sendas perdidas» represente la otra cara del contacto de Heidegger con la realidad: la cara, por decirlo así, opuesta al Ser (las malas lenguas hablan de una mezcla de mística y «sentido de la oportunidad»).

Pero es más seguro que nos atengamos a la influencia académica. Un buen número de catedráticos y de aquellos que quieren serlo invocan a Heidegger como impulsor de su propio pensamiento. Muchos han tomado sus temas, los han trabajado y desarrollado, pero la mayoría se ha limitado a recibir sus impulsos y han sido empujados por ellos en una u otra dirección. Sin duda, las posiciones en que desemboca esa apropiación divergen mucho entre sí. Abarcan, por ejemplo, desde los intentos de recorrer hacia atrás el camino que como alumno de los jesuitas hizo Heidegger desde santo Tomás hasta Husserl pasando por Brentano, y llegar así, a través de Heidegger, a una renovación de la filosofía cristiana (Max Müller), hasta la sabia modestia que de las cimas de la metafísica desciende a la vaguada de un escepticismo frágil, reconstruido con precaución a partir de los elementos del escepticismo antiguo (Oskar Becker). O desde la determinación de dar por superada, junto con la metafísica, la filosofía en general, considerándola como una simple propedéutica a la «mitología» de Heidegger (Walter Bröcker), hasta las primeras tentativas de volver a situar la filosofía de

Heidegger en el contexto de la gran tradición y de reconciliarla con ella (Eugen Finck). Algunos, henchidos de confianza cosmológica en una naturaleza que permanece igual a sí misma, han abandonado por completo la dialéctica de la historia (Karl Löwith). Y otros caminos conducen, con Heidegger bien amarrado al lado, resueltamente de vuelta a Hegel (Bruno Liebrucks). E incluso discípulos más viejos han encontrado en *Ser y tiempo* —cosa que solo puede parecer curiosa a primera vista— una vía de acceso a Marx, para traducir después los conceptos de la analítica del Dasein en los de una filosofía de las pulsiones entendida como filosofía de la historia (Herbert Marcuse).

Tales posiciones marcan la influencia académica de Heidegger, pero solo vista desde los márgenes; pues no menos prominentes que estos pensadores que se mueven en los márgenes del pensamiento heideggeriano son los discípulos propiamente dichos, en parte «ortodoxos» combativos y en parte pedagogos de temple más apacible, a quienes interesa menos la pureza de la doctrina que la introducción que tal doctrina puede suponer al pensamiento en general. De este círculo han surgido investigaciones que constituyen interpretaciones sumamente finas de temas de la historia de la filosofía. Giran a menudo en torno a Platón y a Descartes, cuyos legados se interpretan como cesuras en la historia de ese Ser tan absolutamente «olvidado» hasta nuestros días; y siempre están relacionadas con algún aspecto del proceso por el que el sujeto se adueña de sí mismo, en lo que parece que se cifra la catástrofe de la actualidad.

En el exterior, las doctrinas de Heidegger han llegado hasta América Latina y Japón. Pero, como es sabido, sus impulsos se acogieron sobre todo en París. Y el reflujo que desde allí se produce ha dado lugar después de la Segunda Guerra Mundial a una especie de reimportación de Heidegger: tras la guerra, *Ser y tiempo* ha llegado a la mayoría de los estudiantes a través del rodeo de *El Ser y la nada,* es decir, a través del Sartre de *Las moscas.* Un renacimiento de Heidegger a partir del espíritu de la resistencia: ¡qué fuente de malentendidos!

Ahora bien, en medio de la creciente oleada de literatura en torno a él y sobre él, Heidegger no se siente en realidad entendido. Entre las notables excepciones a esta regla figura, al parecer, un trabajo del filósofo de Tubinga Walter Schulz, que es en efecto un trabajo excelente. Es notable sobre todo porque precisa el hilo del pensamiento de Heidegger en una

actitud casi positivista, convirtiéndolo en una trama que resulta comprensible para cualquiera. Lo que sorprende no es la interpretación como tal, sino la sobriedad de su curso argumentativo, que procede como si quitara importancia a las cosas. Cae toda la pompa existencial; las figuras de pensamiento salen a la luz con mayor nitidez. También se gana cierto espacio para el refinamiento de las distinciones escolásticas, es decir, para esa agudeza mental que Heidegger mira siempre, con algo de desprecio, como mero negocio del entendimiento, y queda un tanto de lado el parsimonioso pensar rememorativo (*Andenken*).

Schulz analiza, por ejemplo, la importante dialéctica de la «correspondencia»: solo podemos pensar el Ser y traerlo al lenguaje en la medida en que el Ser mismo hace posible nuestro pensamiento y nos hace vivir en la casa del lenguaje. El sentido del Ser, sentido que no está a mi disposición, es el que me instala en la posibilidad de «corresponderle». Considerada de manera formal, la misma figura de pensamiento se presenta también en otras constelaciones muy distintas. Por ejemplo, en Marx, que empuja más allá de sí misma la dialéctica de la reflexión para convertirla en una dialéctica de la teoría y la praxis. Pero esta dialéctica marxiana, por medio de una continua referencia a la dialéctica de Hegel, se asegura un sentido opuesto a la de Heidegger: el poder indirecto de la sociedad y de los hombres ha de quedar disuelto y, por el contrario, el poder del Ser ha de desatarse en el hombre a través y por medio del hombre mismo. Sea como fuere, esta referencia a Marx no es más que un ejemplo de cómo las «figuras» del pensamiento de Heidegger, una vez que quedan al desnudo, permiten reconocer a las que nos resultan familiares por la tradición. Por eso, el análisis de tales figuras nos proporciona una comprensión históricamente distanciada de este pensamiento, comprensión que escapa con ello a su autocomprensión totalizadora. Pues parece que en la medida en que Heidegger considera un privilegio la neta correspondencia que él establece con el Ser; en la medida en que solo es él quien amplía el campo de la experiencia de la historia del Ser, quien decide qué autores son los importantes y quien acuña las palabras claves, a los que vengan detrás difícilmente les será posible escapar a una forzosa posición de epígonos, con la consecuencia de un formalismo ya por lo demás en ciernes.

Heidegger asoció en *Ser y tiempo* temas esenciales de Dilthey y Husserl: el primero había concebido las culturas históricamente como objetivaciones de una «vida» a la que hay que entender a partir de una precomprensión de su totalidad; el segundo recurre a las producciones de la conciencia para elevar la «constitución del mundo», es decir, el sentido de toda clase de entes, a tema de una descripción pura. Heidegger trata de fundar la existencia humana, en su historicidad y totalidad a la vez, a partir de sí misma. El Dasein goza de la ventaja de ser entre todos los entes aquel que entiende el sentido del Ser: en la medida en que el hombre se genera y mantiene a sí mismo por medio del trabajo, irrumpe a su alrededor el ente en su significatividad. A este Ser solo puede llegar el ente en el mundo del hombre, y la esencia de este último consiste a su vez en encontrarse en un mundo que a la vez es su proyecto. A partir de este planteamiento Heidegger va desarrollando en poderosas espirales la analítica de la existencia, con penetración y empeño y con verdadero talento para alumbrar los fenómenos que describe. Esa analítica es hasta el momento el último gran intento de una *filosofía primera.* Quiere asegurarse, con la «totalidad del Dasein», de un primer principio desde el que fundar el Ser de todos los entes; de ahí el nombre de «ontología fundamental». Mas esta tentativa solo cosecha su éxito propiamente dicho, si es que se me permite esta tosca simplificación, cuando se da cuenta del fracaso que, sin embargo, mantiene en silencio. La segunda parte de *Ser y tiempo* jamás apareció porque la primera topó con un doble límite: la existencia humana, al menos tal cual es, no es capaz de fundamentarse a sí misma ontológicamente; y con ello queda a la vez al descubierto el carácter histórico de la verdad, que, como horizonte abierto, emerge a partir del mundo del hombre —la verdad tiene, por decirlo así, un núcleo hecho de tiempo—. De este modo, la filosofía como filosofía del origen o filosofía primera se hacía también imposible para Heidegger. En esta encrucijada en que la filosofía se da cuenta de lo endeble de su pretensión original y renuncia a su autofundamentación, se plantea la cuestión, preñada de consecuencias, de adónde ir a buscar su origen si ya no puede tenerlo en sí misma. En su pregunta, Heidegger hubiera podido pasar de las estructuras del Dasein fijadas ontológicamente, de los llamados existenciarios, a las experiencias extraídas de la situación concreta, a lo existencial. Y con ello podría haber puesto a la filosofía, en términos de crítica ideológica, en conexión con la historia de esa situación

concreta, en conexión con el desarrollo de la trama de la vida social. Pero, en cambio, emprende la famosa «vuelta» a la historia de los existenciarios, a la historia del Ser.

Esta vuelta empieza haciéndose notar en una coloración de lenguaje. *Ser y tiempo* estaba profundamente enraizado en el clima espiritual de los años veinte, lo que explica el flagrante contagio que este pensamiento ejerció mucho más allá del ámbito de la filosofía. Así por ejemplo, Carl Friedrich von Weizsäcker confiesa sin ambages, con motivo del sesenta aniversario de Heidegger: «Empecé a leer *Ser y tiempo,* que había aparecido poco antes, siendo todavía estudiante. Puedo confesar hoy con toda buena conciencia que, en rigor, no entendí entonces ni una sola palabra. Pero no pude escapar a la sensación, que todavía hoy consideraría justa, de que allí y solo allí se abordaban las tareas filosóficas que presentía en el trasfondo de la moderna física teórica».

Tales «transferencias» prefilosóficas se producían, como ha expuesto hace poco Paul Hühnerfeld en su biografía de Heidegger, en un momento histórico de rasgos expresionistas. Por lo demás, en *Ser y tiempo* quedaban elevados a un rango ontológico, con el título de forma de ser cotidiana del «uno», los conceptos que había puesto en circulación la crítica de la cultura, desde Oswald Spengler hasta Alfred Weber. Y como correlato de ello, estaba la radicalidad luterana del proyecto de la «existencia auténtica», que «precursando la muerte» se asegura de su totalidad.

Mas a principios de los años treinta este protestantismo en el punto cero de su secularización cede el paso a un decisionismo, purificado de Kierkegaard y de residuos teológicos, que marcha con solemnidad, revestido de los ropajes de la Antigüedad. Todavía en 1935 se nos dice con ocasión de una interpretación de Sófocles: «El que hace violencia, el creador que avanza hacia lo no dicho, que irrumpe en lo no pensado, que fuerza a lo no sucedido y que hace aparecer lo no visto, este violento se mantiene en todo momento en el arrojo». El sujeto, que quería fundamentarse a sí mismo, hace aquí experiencia de su impotencia, y desde ese momento el Ser obtiene la primacía. De su mano ha de recibirse a sí misma la existencia como un destino. El nombre que ahora lleva el sujeto

humano es el de pastor y guardián del Ser; vive en el lenguaje como en la casa del Ser y está llamado a cuidar de lo que se dona a sí mismo, etcétera.

Si nos acercamos a la «vuelta» guiándonos por el cambio que experimentan las cualidades del lenguaje, es decir, desde fuera, nos aparece entonces como un proceso en el que saltan a la vista los paralelismos que tiene en las biografías de otros miembros de la misma generación. Gottfried Benn recorre el camino que va desde la «crianza» del nuevo hombre alemán al mundo expresivo del arte como forma pura —a la «negación de la historia»—; Ernst Jünger, el camino que va desde la movilización total del trabajador a la libertad oculta del habitante del bosque, que se sabe independiente de cuanto está en el candelero técnico-político y de las agrupaciones que comporta. Incluso en Carl Schmitt puede constatarse un similar abandono del compromiso político y la sublimación de las posiciones anteriores en un nivel superior y al mismo tiempo más vagaroso. En Heidegger, esta interiorización se produce en nombre de una «superación de la metafísica». Este es también el título de las notas redactadas entre 1936 y 1946, que constituyen un excelente testimonio del carácter generacional de este tema de la «vuelta»: en su base se halla el desengaño ante lo que, empezando por una rehabilitación de Alemania, prometía ser la irrupción de que hace violencia en lo no pensado. Entretanto había tenido lugar un acto de violencia muy distinta y, sobre todo, como consecuencia de esta, la Segunda Guerra Mundial. El nuevo orden había quedado desenmascarado como cómplice de lo que pretendía superar: «Se cree que los dirigentes se habrían atrevido a todo por propia iniciativa y se habrían orientado según su capricho en el oscuro frenesí de un egoísmo que no ve más allá de su propia sombra. Pero en realidad ellos son la consecuencia necesaria de que el Ser ha pasado a la forma del errar, en la que se difunde el vacío…».

Esta transformación experimentada por su filosofía hubiera sido una buena ocasión para, a partir de la encrucijada a que se llega después de *Ser y tiempo,* invertir un planteamiento que hasta ese momento había sido todavía trascendental. La ontología fundamental hubiera podido entenderse y deducirse entonces a partir de la historia del contexto social concreto del que ella pretendía aportar las condiciones de posibilidad. Pero tanto a la filosofía como al sujeto, que tratan en vano de autofundamentarse ontológicamente, Heidegger los relativiza en una dirección opuesta, en la

dirección de una transhistoria del destino reinante del Ser. El pensar ha de liberar ahora ese destino a partir de la palabra poética. Y para un diálogo del pensador con el poeta, Heidegger recurre a Hölderlin. Sobre los mortales (a los que antes se llamaba Dasein), se levantan ahora los dioses; bajo el cielo (que antes era «el mundo») descansa ahora la tierra, y la «cosa» es el ente que emerge en esta «cuadratura». El pensador desciende a las «cosas sencillas» y solo así, exclusivamente así, se opone al «subjetivismo» de la humanidad actual, a la perniciosa voluntad de poder que se manifiesta en la «técnica». Junto con la esclerosis subjetivista del pensamiento tradicional Heidegger rechaza también su carácter vinculante. La apelación al mito se legitima a sí misma como ejercicio; Heidegger no quiere que su pensamiento sea entendido nunca de forma vinculante, como enunciación, sino más bien como ocasión posible de iniciar el camino de la «correspondencia». Y añade esta reserva: «El pensamiento del Ser, como correspondencia que es, es un asunto muy sometido al errar y muy indigente». Y sin embargo, raras veces un pensamiento ha apuntado tan alto en sus pretensiones.

En el espacio público el destino de la «metafísica consumada» se cumple como «técnica», y por técnica entiende a la vez Heidegger la naturaleza objetivada y la sociedad cosificada. Pero en lo oculto, entre los pensadores, la metafísica se ha superado ya a sí misma en dirección hacia la nueva salud. Lo que vale para los unos, no vale para los otros. La tragedia griega se mezcla con la caída a los infiernos de Brueghel para dar esta visión: «Antes de que el Ser pueda acontecer en su verdad originaria tiene que ser roto como voluntad, el mundo tiene que ser entregado a la ruina; la tierra, a la desolación, y el hombre al mero trabajo. Solo después de este ocaso, sobreviene tras largo tiempo el súbito momento del origen […] el ocaso ha acontecido ya. Las consecuencias de este acontecimiento es lo ocurrido en la historia mundial de nuestro siglo. Esos hechos no indican más que el final de algo ya acabado, de algo que, como estadio último de la metafísica, se ordena y discurre como una mera sucesión de hechos determinada por la técnica». Este apocalipsis lleva los signos de una catástrofe nuclear. «El animal que trabaja queda abandonado al vértigo de sus productos para que se despedace a sí mismo y se aniquile en la nihilidad de la nada.»

Desde el siglo XVIII se ha ido movilizando contra la crisis la fuerza de la crítica. Esa crítica se enfrenta también a la metafísica. Y desde Kant hasta Husserl en filosofía, lo mismo que desde Schiller a Brecht en el teatro, ha venido siendo determinante una crítica concebida según el modelo de un tribunal de justicia: en el litigio de las partes, la crítica separa lo verdadero de lo que es simple presunción. Heidegger, sin embargo, como apoyo contra la crisis y como concepto contrario al de metafísica elige no la crítica, sino el mito. Tampoco es crítico su comportamiento frente a aquello de lo que extrae toda su experiencia. La crítica del lenguaje le resulta tan ajena como esta pregunta de Karl Kraus: «¿Podría concebirse un seguro más sólido en lo moral que la duda frente al lenguaje?» (Karl Korn ha elegido esta pregunta como epígrafe de un trabajo de investigación que somete el lenguaje de Heidegger a un análisis lingüístico).

El pensamiento de Heidegger tal vez pueda caracterizarse por lo que no hace: ni se pone en relación con la práctica social ni se presta para realizar una interpretación de los resultados de las ciencias. A estas las deja convictas de la limitación metafísica de sus fundamentos y las abandona, junto con la técnica en general, al destino que representa el «error». Pues los pastores habitan lejos del páramo de la tierra devastada…

La categoría de la grandeza se encuentra hoy en su situación peculiar. Su fragilidad se demuestra en nuestra incapacidad para levantar monumentos; ni siquiera parece lograrlo la pasión más auténtica de nuestra época, como lo muestra el ensayo de Reg Butler sobre «el preso político desconocido». Grande es la historia del influjo de Heidegger y la mayoría califica también de grandes sus realizaciones. Tal vez esto explique por qué nuestra relación con la grandeza es hoy tan dubitante.

3
KARL JASPERS

KARL JASPERS SOBRE SCHELLING (1955)

La conmemoración del centenario de la muerte de Schelling el año pasado se quedó en una fiesta interna, sin ruido —de los filósofos entre ellos—. Aparecieron publicaciones de todo tipo: ediciones, bibliografías, tesis doctorales, evaluaciones históricas y sistemáticas con algún intento de adentrarse en este o aquel aspecto de actualidad, no carentes de crítica, pero siempre respetuosas y sobre todo convencionales en el sentido de que no se atrevían a cuestionar la sustancia de Schelling, la veracidad de su pensamiento y de su existencia. La única aportación que no resultó convencional en el sentido indicado fue no la de un autor cualquiera, sino la de un hombre de tan sutil argumentación como bien ganado prestigio: la de Karl Jaspers.[28]

> Schelling es un gnóstico en el genuino sentido de la palabra. De ahí lo inquietante, lo monstruoso, lo informe…

Jakob Burckhardt escribió estas palabras en el verano de 1842 cuando seguía en Berlín el curso de Schelling sobre filosofía de la mitología y la revelación: Jaspers hace suyo este juicio. También él considera a Schelling un gnóstico, entendiendo por gnosis un conocimiento objetivo de lo inobjetivo, de lo suprasensible, una historia intuitiva del Ser narrada para salvación del alma. Jaspers parte del conocido presupuesto de que a lo real y a la realidad solo se puede acceder de forma racional por dos caminos: por el camino del conocimiento científico, que se centra metódicamente en

los objetos, y por el del pensamiento «metafísico», que supera la escisión sujeto-objeto. Mas este pensamiento, que ilumina las relaciones entre «existencia» y «trascendencia», no es conocimiento en sentido estricto. No puede constatar y demostrar, sino solo iluminar y despertar, ya que únicamente podemos conocer en categorías, y la trascendencia está por encima de las categorías. Y si, pese a todo, el filósofo quiere referirse al Ser, habrá de hacerlo integrando en su propio pensamiento esta conciencia de la inadecuación de los medios de que se vale: tiene que conseguir que las figuras de pensamiento que utiliza expresen el «desmoronamiento de la lógica» y el «fracaso de las categorías», con lo que se convierten en signos, en símbolos transparentes; Jaspers habla de «cifras».

Es necesario tener en cuenta estos supuestos básicos para precisar la objeción que Jaspers hace a Schelling, junto con sus límites. El filósofo tiene que distinguir entre las cifras y el Ser mismo. Schelling confunde lo uno con lo otro. Las cifras son multívocas. Schelling pretende univocidad para su proyecto ontológico. La lectura de las cifras exige tomar en serio y con resolución el sentido del que se hace experiencia, pues toda cifra nos da indicaciones para un comportamiento posible en nuevas situaciones. Schelling, empero, entiende en el fondo sin compromiso, sin sentirse afectado por ello, sin sentirse concernido, estéticamente. Quiere «hacer investigación» en el ámbito de la trascendencia; quiere dar más de lo que con honestidad se puede dar en filosofía: muy poco para la religión y demasiado para la filosofía. Para caracterizar la violencia de este procedimiento, Jaspers habla de «cavilaciones fantásticas en torno al Ser». En este Schelling que tanto se acerca a la auténtica «iluminación de la existencia» para derivar después hacia un pseudosaber gnóstico de Dios y la historia, en este Schelling cree percibir Jaspers un determinado tipo de filosofar contemporáneo; lo considera incluso como el inventor de «lo que tiene todo el aspecto de una analogía con la brujería y la magia». La profundidad especulativa se mezcla con el juego arbitrario, la razón con el sinsentido, el genio con la charlatanería. Jaspers sorprende a Schelling en esa sublime reflexividad que sabe de la sustancia de las cosas profundas, pero que no la posee. Su gesto es siempre la presunción que aplaza, prepara; promete, despierta la expectativa de algo extraordinario, que anuncia pero que no convence. Su voluntad imperial de ejercer influencia exige partidarios fieles más que compañeros de diálogo. La pomposa conciencia

de una crisis mundial se mezcla con la seguridad de haber sido elegido para provocar un giro en la historia. La inautenticidad, la conciencia de estar investido de una misión y los ademanes ampulosos, todo ello unido al descuido y preterición de las exigencias más inmediatas del día a día: he aquí el aspecto de un pensamiento que rebasa gnósticamente los límites de lo filosóficamente permitido y objetiva de forma indebida lo que no es objetivable.

Jaspers ejerce su crítica con la actitud de un médico frente a su paciente. Considera las figuras de pensamiento como síntomas de una existencia, para juzgar, a partir de ese material, acerca de la sustancia de tal existencia, justo igual que si se tratara de la salud de un organismo. Jaspers hace que los contenidos filosóficos se refracten en el estilo de la exposición y en la forma de ser del que expone, pues si el diagnóstico de falta de sustancia filosófica es acertado en el caso de Schelling, tendrá que confirmarse en la falta de consecuencias existenciales que su filosofía tiene en la vida del filósofo. Por eso Jaspers aduce datos biográficos para estudiarlos en ese sentido: el segundo matrimonio con Paulina Gotter, que lleva a sospechar a Jaspers de la falta de sustancia del matrimonio de Schelling con Carolina; las polémicas de Schelling contra Fichte, Hegel, Jacobi y Eschenmayer, que siempre estuvieron acompañadas de una odiosa mezquindad; sus actitudes inseguras y muchas veces desencaminadas frente a las cuestiones políticas de la época; sus dos pretenciosas tentativas de influir a gran escala desde su cátedra, en 1800 en Jena y en 1841 en Berlín; sus constantes preocupaciones por su salud, sus malhumores hipocondríacos, cierta nota egoísta incluso en los actos de amor apasionado, abatimientos pesimistas, falsa magnificencia y falta de auténticas rupturas y conversiones. De todo ello cree poder concluir Jaspers que, entre los filósofos, Schelling no pertenece ni a los grandes desesperados ni a los grandes esperanzados, sino que al margen de su filosofía y pasando de largo por delante de ella, llevó una existencia intranquila, insatisfecha y egocéntrica.

Estas simples referencias no reflejan ni de lejos la interpretación magistral, ponderada, siempre en distintos planos, que Jaspers nos ofrece y que además está escrita de un modo magnífico. Y sin embargo, es justo cuando se leen los pasajes más brillantes cuando surgen las dudas sobre la legitimidad de tal procedimiento. Es verdad que toda filosofía tiene un flanco abierto que necesita complementarse y en cierto modo confirmarse

por la existencia efectiva y diaria del filósofo. Pero ¿quién nos proporciona, quién proporciona a Jaspers el criterio y método y la mirada divina para decir quién y qué es en realidad un hombre y qué expresa en su existencia? El propio Jaspers dice de pasada que sobre la esencia y el núcleo de la persona de Schelling ni se puede ni se debe emitir un juicio y, sin embargo, tanto el planteamiento como el procedimiento hacen que ese juicio se vea implicado continuamente. La grandeza de Schelling, que Jaspers no pone en duda y que incluso resalta, es una grandeza puesta de antemano entre paréntesis. Se trata de la genialidad del mago, no de la del filósofo.

Por lo demás, resulta insatisfactorio que Jaspers renuncie de antemano a la «geografía» de las imágenes schellingianas del Ser. Se tiene la impresión de que su método le impide estudiar los textos con llaneza y sin prevención, sin miradas de reojo a la biografía, que acaban siendo reductoras. ¿Cómo podían escapársele, si no, a alguien que diagnostica con tanta sagacidad los periodos, las rupturas, los retornos en la obra de Schelling? Jaspers toma toda la obra de Schelling de golpe, despliega en abanico sus aspectos y tendencias, y niega cualquier evolución en lo fundamental. La mirada a la biografía que subyace hace que los textos queden rebajados al rango de síntomas. Por otro lado, no se entiende por qué la situación objetiva que se produce entre la Ilustración y la modernidad, entre Kant y Kierkegaard, por qué los problemas que esta situación arroja junto con las soluciones que esos mismos problemas sugieren, por qué todo ello hay que imputárselo a Schelling a título personal y sobre todo como criterio de su falta de sustancia. Schelling filosofó en un mundo que ya empezaba a resquebrajarse, pero todavía no arremetió como Nietzsche «abiertamente y sin ambages contra todos los límites», impedido por aquella curiosa voluntad de sistema que caracterizó al idealismo alemán, que sin duda hoy no aceptamos ya, pero que no por eso puede decidir en principio y de antemano sobre «cuestiones de sustancia». Jaspers se deja llevar por esa predecisión cuando conjura al espíritu de Lessing, de Kant y de Humboldt contra el «espíritu de los magos», contra Fichte, Hegel y Schelling. Asunto muy distinto es que tal vez hiciéramos bien si nos concentráramos hoy un poco más en los pocos espíritus liberales de nuestra tradición. En cualquiera de los casos hubo un momento en que Schelling, mucho antes que Kierkegaard, sostuvo de manera consecuente la libertad finita del hombre histórico, lo que manifiestamente es capaz de hacer saltar cualquier sistema,

y ello no en su filosofía última, sino en la época del escrito sobre la libertad, de las lecciones privadas de Stuttgart, y del primer proyecto de las «edades del mundo», proyecto que después fracasaría en su tentativa de desarrollar la idea de Dios según el modelo de esa imagen del hombre concebida ya de forma no idealista.

Por último, ni está decidido, ni es decidible de una vez por todas, si lo que en esencia se halla por encima del conocimiento objetivo solo es en realidad accesible en forma de una iluminación de la existencia, si «iluminación de la existencia» y «gnosis» representan realmente una alternativa. ¿No encontramos de cuando en cuando, justo en Schelling y Hegel, intentos de un acceso dialéctico a la «trascendencia», algo más que solo «iluminador» y sin embargo no «gnóstico»?

Con todo, este veto de Jaspers a Schelling ha de considerarse como un acontecimiento que debería proyectar una amplia sombra. La grandeza de Schelling se convierte de hecho en una maldición para nosotros en cuanto intentamos realizar su tipo de pensamiento en las circunstancias del siglo XX. Las críticas de Jaspers no afectan tanto a Schelling como a los sucesores actuales de Schelling o, por lo menos, a una de sus variantes. Páginas enteras, secciones enteras parecen comentarios polémicos a Heidegger, con lo que no quiero decir que esta haya sido también la intención de Jaspers. Pero basta el paralelismo, sea intencionado o no, para justificar la importancia de la exhortación que nos hace Jaspers: que no nos apuremos pensando en el «futuro de las cosas» por importante que pueda ser, descuidando lo que *nosotros* podemos ser; «lo que en verdad es es actual».

> El conocimiento de la filosofía de Schelling nos ayuda a restablecer la responsabilidad de una enseñanza de la filosofía, en la que el profesor responde con toda su persona de la seriedad de aquello que, aunque no enseñable en el sentido de un simple aprendizaje, transmite, sin embargo, él en forma de enseñanza.

Esta referencia recapituladora nos recuerda aquella otra observación de Jaspers sobre ciertos esfuerzos de Schelling por conectar su última filosofía con la restauración política de la época: «Es asombroso cómo esta retorcida especulación pudo ponerse al servicio de aquella abyecta facticidad del poder, con el propósito de legitimarla a partir del fundamento de las cosas».

La verdad, de creer a Jaspers, solo puede probarse por la profundidad, la autenticidad y el rango de su manifestación existencial; filosóficamente no se la puede fijar de forma unívoca y vinculante de modo racional para todos. La diversidad de figuras de la verdad histórica es indisoluble; cada una de ellas se encuentra en relación inmediata con Dios. Nadie puede participar de todas o de varias a título, por decirlo así, de representante nato de ellas. Pero se las puede tolerar y respetar como posibilidades en las que la verdad se hace manifiesta a otros. En esta perspectiva, Jaspers piensa que es posible conciliar la intención de una perfecta tolerancia con la actitud de una decisión incondicional. Y quien no quiere comunicar con esta actitud con las verdades «extrañas», lo único que hace es confirmar su no verdad. De esta forma todo pensamiento filosófico queda sometido como a su criterio supremo a la cuestión de si impide o fomenta la comunicación. El aislamiento forzoso durante el terror del régimen nazi no hizo más que agudizar las experiencias que Jaspers había vivido ya en un periodo anterior, como consecuencia de las cuales una ruptura de la comunicación se le antoja a este filósofo como lo absolutamente malo.

El procedimiento en cierto modo parlamentario con que el profesor de filosofía americano Paul Arthur Schilpp interpela a «los grandes filósofos del siglo XX» —este es el título de la serie— podría haberse inventado en realidad para este filósofo de la comunicación. Veinticuatro autores discuten en aportaciones críticas la doctrina de un filósofo vivo; le hacen objeciones, le plantean cuestiones, desarrollan su pensamiento y, al final, se le da la oportunidad de responder. Con una biografía introductoria, este simposio se recoge en un volumen; junto a Cassirer, Dewey, Einstein, Russell y otros, también a Jaspers se le ha dedicado uno de estos libros.[29] Esta iniciativa americana se ve alentada por la suposición optimista de que los métodos que se han acreditado en la discusión parlamentaria también pueden resultar fructíferos en filosofía. Justo sobre este suelo, el filosofar de Jaspers resuena de modo peculiar. Frente al liberalismo tradicional trata de ejercitarse en un liberalismo pasado por una reflexión histórica, que quiere afirmar con los medios adecuados, en un mundo lleno de pretensiones

totalitarias, la humanidad y la tolerancia civiles. Este liberalismo, sumamente a la defensiva, es una revisión del modelo clásico de un sistema de individuos en competencia, que garantizan la razón del todo siguiendo cada uno su propia razón. Jaspers lo sustituye por un modelo de poderes en pugna, cada uno de los cuales testimonia en sus representantes su propia verdad histórica, pero sin que sea ya posible un acceso a la verdad del Todo. Las cuestiones generales ya no son decidibles en una discusión racional vinculante para todos.

Hannah Arendt, que en su aportación al mencionado colectivo presenta a Jaspers como ciudadano del mundo, trata de clarificar la intención política de su filosofía. La evolución técnica y la evolución económica han unido a los países del mundo, partiendo de Europa, en una unidad global de intercambio. Por primera vez todos los pueblos viven en una actualidad común, pero a la que no corresponde un pasado común. Y no es que el pluralismo de los pasados, la diversidad de tradiciones sociales, políticas y culturales, se oponga como tal a la solidaridad de la humanidad, pero sí que lo hace el pluralismo no desbastado: tradiciones que siguen aisladas, pasados que permanecen extraños los unos a los otros. La unificación del mundo seguirá amenazada por un desgarrón autodestructivo en su sustancia más íntima mientras la herencia de los destinos separados no contribuya, por medio de una apropiación recíproca, a la realización de esa actualidad común. A dicha apropiación puede servir una comunicación de las tradiciones de significación histórica universal, las cuales fueron creadas por grandes individualidades históricas en el país de origen de sus respectivas civilizaciones y siempre en el llamado tiempo eje, es decir, entre el año 800 a.C. y el 200 d.C.: por Confucio y Lao Tse en China, por Buda en la India, por Zaratustra en Persia, por los profetas en Palestina y por los filósofos y trágicos griegos en Occidente. Y ¿quién podría estar mejor a la altura de esta tarea de una comunicación universal que un pensamiento que se halla acostumbrado a leer las filosofías como cifras? Los contenidos dogmáticos quedan aquí burlados y, sin embargo, queda a salvo el núcleo de verdad de todas las metafísicas posibles, que desde un punto de vista racional se contradicen las unas con las otras: los pensamientos metafísicos no son considerados directamente como verdaderos, sino representantes de

la verdad del respectivo ámbito de fe, son verdaderos como «contenidos de impulso existencial». A esta humanidad unida a la fuerza, pero desunida en lo más profundo, una historia de la filosofía que proceda en esos términos puede darle el santo y seña de la comunicación universal y abrirle el horizonte en que aprovechar la oportunidad de conseguir una solidaridad de la que ya es sazón.

Entretanto, Jaspers ha publicado el primer volumen de los tres de que va a constar su historia de la filosofía.[30] Concibe esta políticamente en el sentido amplio de la palabra, es decir, como un medio de reconciliación, análogo al que representó la «filosofa cosmopolita» del helenismo o las filosofías de un Plotino o de un Boecio, que fueron capaces de mediar entre los pueblos.

El mundo debe, si no buscar la cura en la filosofía, sí por lo menos aprender a comportarse de forma racional bajo su dirección: la solidaridad de la humanidad debe nacer del esfuerzo de cada uno por perfeccionarse en una actitud de tolerancia polémica; esta actitud restringe el carácter vinculante de las propias ideas y decisiones para dejar sitio al carácter vinculante que también tienen para los demás las suyas propias. No obstante, enseguida se plantea la objeción de que la filosofía es débil y el espíritu, impotente. Jaspers integra esa objeción como un elemento estoico en la alternativa de filosofía de la historia que él propone. Pero, aun cuando por milagro se lograra difundir y hacer arraigar por medio de una filosofía cosmopolita de la comunicación tal conciencia de tolerancia polémica, todavía quedaría la duda de si los conflictos reales que presenta un mundo que se ha visto forzado a una unidad de tipo técnico-económico no estarán exigiendo más un análisis, vinculante para todos, de esa trama del desarrollo social que hoy es básicamente una y la misma para todas las sociedades, que la conciencia de una tolerancia polémica marcada por una encantadora urbanidad y un escepticismo tardoburgués, pero que acaba sustrayéndose al carácter vinculante de la racionalidad.

Jaspers trata la historia de la filosofía como historia de los grandes filósofos. Todo cuanto hay de grande procede de individualidades; lo mismo ocurre en filosofía: la existencia de los grandes, se nos dice, es como una garantía contra la nada. Un presente que no sea capaz de mirarse a sí

mismo en el recuerdo de los grandes hombres de su pasado queda cautivo de una nihilidad sin historia. Las grandes individualidades se hacen notar siempre que algo nuevo irrumpe de golpe en la historia; no son pensables como posibilidad antes de haberse convertido en realidad. E incluso en lo universal que representan son únicos e insustituibles. El peso y el alcance de su existencia hacen saltar las proporciones del contexto histórico en que se mueven. Están en su tiempo por encima de su tiempo; no como los grandes filósofos de Hegel, que aprehenden su tiempo en conceptos elevándolo así a un nivel superior que todavía sigue siendo histórico —los ropajes de su época son más bien externos a los grandes pensadores—. Y si fuera factible llegar de forma adecuada a un pensador con solo un análisis histórico, entonces no pertenece a los grandes. Estos solo se perfilan con pureza ante nuestros ojos cuando queda puesto entre paréntesis su momento histórico y aparecen congregados en el reino eterno de los espíritus. Contemporáneos de la eternidad, son también contemporáneos de nosotros, que somos más mortales que ellos. Lo eterno de la vida y obra de los grandes hombres —Jaspers no contempla a grandes mujeres— los convierte en un fenómeno que casi puede dirigirse en toda época a cualquiera. El individuo puede «despertar» al individuo por encima de toda historia.

Esta universalidad espacio-temporal de los contactos resulta sorprendente. El que a mí, encontrándome como me encuentro en las tradiciones de la historia europea, puedan decirme algo las tradiciones de un Confucio o de un Buda, es difícilmente separable de la tradición histórica en que objetivamente me encuentro. Es evidente que las oportunidades de comunicación, también las de comunicación con los grandes, no son arbitrarias, sino que están ligadas a una época, dependen en cada caso del contexto vital, de la configuración de la situación histórica en que me hallo. No es casualidad que una época solo sea capaz de reaccionar ante determinadas épocas en cuyo pasado ve su propio futuro y la continuidad de su propia historia. Para otras épocas permanece en cierto modo ciega. Este tipo de relación activa aparece también en Jaspers con el título de «historicidad». Pero como queda referida a las existencias dispersadas en su aislamiento, se convierte en una historicidad sin historia. La historia es considerada entonces como material de interpretaciones inagotables. Cada existencia se interpreta en ese material a su manera. Y sin embargo, esa manera no debe ser arbitraria, sino que ha de apropiarse de su pasado

específico de forma vinculante. Pero ¿por quién podría venir determinada esa manera si no es por el proceso histórico objetivo que antes de toda biografía privada y a través de ella es común a todas las existencias que se hallan en la misma situación? La objeción de Merleau-Ponty contra la filosofía de la existencia de su amigo Sartre vale sobre todo para la de Jaspers: esta filosofía ignora ese *milieu mixte, ni choses ni personnes,* la realidad del contexto vital objetivo que los hombres crean y que, sin embargo, se enfrenta a ellos como un poder extraño. Sin duda Jaspers no considera indiferente que la «forma de existencia social» de los filósofos sea la de los nobles, la de los rentistas, la de los literatos, la de los predicadores ambulantes o la de los funcionarios; pero lo grande en los hombres grandes hace saltar los límites de la configuración histórica, el núcleo de eternidad hace saltar la envoltura terrena. Ahora bien, si los grandes hombres resultan realmente accesibles a cualquiera en cualquier momento, quedan privados entonces de ese carácter vinculante que deben a su historicidad, a saber: de poder convertirse en elementos específicos de una historia determinada e inintercambiable.

Mas esta historia universal de la filosofía no solo despoja a los grandes hombres de su contexto real, sino que los congrega en un lugar que tienen especialmente reservado más allá de la historia, en el reinado de los grandes espíritus, en una especie de república metafísica de sabios; allí se reúnen como los filósofos de la Escuela de Atenas en la pintura de Rafael. Los grandes hombres no parecen, pues, subsumibles ni en épocas ni en tipos; y sin embargo solo nos «hablan» en la medida en que representan «poderes». No es aquí casual que resuene el eco de los grandes «poderes» de Ranke. En el epílogo a la nueva edición de los tres volúmenes de su «filosofía», [31] epílogo cuya lectura recomendamos, Jaspers habla del «organismo de los poderes veritativos originarios que se combaten mutuamente». Ocupan la posición de ideas, no tanto de ideas kantianas como de ideas platónicas. Y cuando Jaspers trata de agrupar por referencia a ellos a los grandes filósofos, de ofrecer una «imagen en silueta de las jerarquías eternas», no deja de ser curioso cómo el platonismo orgánico del joven Schelling se da aquí la mano con el platonismo histórico del Jaspers maduro.

El primer tipo comprende a los «hombres determinantes»: Sócrates, Buda, Confucio, Jesús. Aparte de Buda, ninguno de ellos escribió nada y, sin embargo, todos se convirtieron con su doctrina en punto de partida de poderosas tradiciones. Solo el segundo tipo, el de los «generadores incesantes del filosofar», empieza a caracterizar a filósofos en sentido estricto: Platón, san Agustín, Kant. Estos, más que fundar una determinada tradición de pensamiento, han sentado las bases de inagotables posibilidades para el pensamiento. Siguen después, a título de «metafísicos», los que, por decirlo así, alcanzan la paz en las visiones de su pensamiento, sobre todo Plotino y Spinoza. Después vienen los dotados de una religiosidad cósmica, como Empédocles y Giordano Bruno. Los visionarios del tipo de Böhme y de Schelling. Y por último los constructores del tipo de Fichte, a los que se distingue de forma escrupulosa de los grandes sistemáticos como Aristóteles, santo Tomás y Hegel. A los «negativos insistentes» como Descartes y, curiosamente, Hume, se les oponen los «despertadores radicales» del tipo de Pascal y Kierkegaard. Donde mejores resultados cosecha el instrumental que Jaspers maneja con gran sensibilidad psicológica y biográfica es en la exposición de los «hombres determinantes», cuya vida y doctrina aparecen como una unidad. Es evidente que con el segundo tipo el autor se siente vinculado por lazos de simpatía y, sin embargo, solo a propósito de los escritos histórico-políticos de Kant hace gala Jaspers de ese sutil y magistral dominio que daba a su libro sobre Schelling una brillantez que apenas se encuentra ya en el resto de sus escritos. La exposición de Kant nos permite ver con toda claridad cómo el existencialismo de Jaspers es un neokantismo —si es que se me permite esta clasificación apresurada—. La oposición de Jaspers a Rickert tal vez hunda sus raíces más profundas en esta subterránea afinidad. Por otro lado, la nerviosa sensibilidad, justo para un sistemático como Spinoza, denota las intenciones metafísicas de una filosofía que el propio Jaspers ha organizado en su obra principal siguiendo el modelo de los temas clásicos de la cosmología, la psicología y la teología racionales, es decir, como «carácter orientado del mundo», «iluminación de la existencia» y «metafísica».

Una historia universal de la filosofía, entendida como historia de grandes filósofos, de *los* grandes filósofos, está suponiendo, aunque sea de manera implícita, un criterio de grandeza, no obstante este no sea tal que garantice una selección completa. Y pese a todas las salvedades tendentes a dejar otra vez en el aire el veredicto que se emite sobre la grandeza o falta de grandeza de este o aquel individuo, Jaspers insiste en una jerarquía objetiva de los espíritus.

Jaspers rechaza la objeción de orgullo aristocrático, pues lo que se dice en nada afecta a lo que en el lenguaje de las cifras se llama «igualdad de todos los hombres ante Dios», a «la realidad del peso ético de los muchos». Entre los hombres no existe ninguna diferencia absoluta, «por inmensas que puedan ser las distancias». Sin embargo, Fritz Kaufmann, en su colaboración al colectivo mencionado, insiste en que el hecho de resaltar la vecindad de estos individuos autárquicos en las cumbres de la existencia impide a Jaspers tomar en serio el poder de la compasión y el amor para con todos. Kaufmann pone el *ethos* aristocrático de la autorrealización en relación con la interioridad protestante, con esa preocupación tan profunda y absorbente por uno mismo, que en comparación con ella incluso el trabajo social más abnegado, todo el trabajo por el bienestar externo de los hombres, tiene que aparecer como algo vacío y de segundo rango. Esta actitud fue la que determinó la postura de Lutero en la guerra de los campesinos y también la comprensión de Nietzsche de la religión, y todavía resuena en la obra de Thomas Mann, sobre todo en sus *Consideraciones de un apolítico*. Jaspers subraya dos direcciones de la justicia. La primera tiende a dejar a salvo la eficacia de los mejores y la otra a asegurar el derecho de todos los hombres en sus aspiraciones a mejorar las condiciones externas de sus vidas. La diferencia entre autenticidad y estado de caída, coagulada ontológicamente en Heidegger, reaparece en Jaspers como diferencia entre la libertad del impulso existencial y el mero ser así, que no hace más que vegetar. De forma correspondiente, lo que los grandes inauguran históricamente y la impronta que dejan en las masas discurren por caminos distintos.

Pero estas razones dicotómicas no disipan nuestra perplejidad en lo que atañe a la definición de los grandes. La filosofía de la tolerancia polémica pierde lo mejor de sí cuando se ve en la necesidad de realizar de un modo subrepticio lo que ni siquiera es capaz de confesarse a sí misma: el juicio de

Dios sobre los hombres. Jaspers se tranquiliza afirmando: yo no juzgo a ninguna figura globalmente; entro en ella, pero no dispongo de una visión de conjunto. Mas de hecho aplica a los hombres el atributo de la grandeza no solo en este o aquel aspecto, sino en su núcleo más íntimo. Si la grandeza en el sentido en que Jaspers utiliza el término se refiriera solamente a las objetivaciones de los hombres, si se refiriera a aquello que, en cuanto realización, puede en definitiva ser separado de ellos, si se refiriera únicamente a aspectos y no tocara el núcleo íntimo y vulnerable de la persona, nada habría que discutir sobre órdenes de grandeza; pero Jaspers refiere de manera expresa la grandeza a la jerarquía de las existencias. Más aún: a aquel que no adopte juicios justo sobre este tipo de grandeza, Jaspers le supone instintos tendentes a nivelar el formato de lo humano en favor de los magos, los superhombres y los caudillos totalitarios. Tales alternativas repetidas muchas veces tienen su origen en una comprensible tendencia conservadora a la veneración; pero son las mismas con que otros reducen a un común denominador el fascismo y la democracia. Una filosofía que personaliza el proceso histórico no es capaz de separar en las individualidades vida y obra, y todo juicio sobre una aportación tiene que trocársele en un veredicto sobre la existencia. No puede comprender que la contradicción entre vida y obra puede venir forzada objetivamente. Y que en una situación que extraña a los hombres de sí mismos, este sería —y tal vez ya sea— el caso normal.

A Jaspers le importa mucho que la grandeza sea algo positivo en cualquier aspecto. Por eso da tanta importancia a la cuestión de si puede existir una grandeza de la confusión y el delirio, una grandeza de la apariencia y la seducción. Un pensamiento para el que la autenticidad y la profundidad, y en última instancia también el rango y la grandeza, se identifican con la verdad tiene que negar la grandeza de lo no verdadero, del mal. Sin duda, Jaspers advierte muy bien que puede haber un resplandor luciferino en las creaciones artificiales fabricadas de la nada. Pero al final serán siempre desenmascaradas como algo sin existencia, como pura magia. Lo mismo que Schelling, Jaspers define el mal como un desenraizamiento del espíritu del suelo de la existencia. El espíritu así aislado hechiza; su misma indecisión entre el bien y el mal lo pone ya en el resbaladero del mal. Pero

grandeza, lo que se llama grandeza, es algo que el mal solo puede tener de prestado. En los hombres grandes existen también elementos de apariencia y nihilidad, pero magos grandes, en el sentido genuino de esta última palabra, grandeza en el mal, lo demoníaco, eso no existe para Jaspers. Las grandes existencias no son buenas como tales y en su totalidad, pero sí que lo es aquello que las hace grandes.

Mas ¿cómo distinguir entonces el bien y el mal en las grandes individualidades si es la grandeza la que las caracteriza en su núcleo más íntimo? El grande, una vez que se lo ha introducido como tal, solo se justifica ya por medio de sí mismo. ¿Cómo pretender entonces una toma de partido coherente contra la grandeza fatal y sus todavía más fatales consecuencias? Pero, aparte de esto, surgen dudas sobre los propios presupuestos: ¿no tenemos experiencia de que también lo infame puede resultar grande, verdaderamente grande, aunque no lo sea en realidad de verdad? Esa magnificencia del mal no tiene por qué dejar ver sus fallas. ¿No será que al final la formulación existencial de la verdad no es capaz de abrirse a una dimensión crítica en lo que se refiere a la apropiación de la historia?; ¿no vendrá a parar, al atenerse a las formas de manifestación de los grandes hombres, en una equiparación apologética de lo pujante con lo importante y de lo importante con lo bueno? La exigencia de Jaspers, es decir, que en nuestra aspiración a trascender todos los particularismos doctrinales hemos de abrazar un único y gran partido, el partido de la razón, la humanidad, la verdad y el bien, esta exigencia se quita a sí misma su filo cuando asume la condición de abrazar tanto ese partido como su indeterminabilidad.

Según Jaspers, solo la ciencia es capaz de pretender una validez universal. La filosofía, en cambio, no puede apelar a la lógica de la conciencia común a todos, sino que, atravesando esa lógica, apela a la metalógica de la existencia individual. No tiene más remedio que hablar objetivamente de lo inobjetivable sin que esto le esté permitido en realidad. Y además debe integrar esta tensión en su propia reflexión —incluso hasta el «desmoronamiento de la lógica»—. Habría que preguntar si la lógica se desmorona tan pronto como supone Jaspers, con la diferencia tan tajante que establece entre conocimiento científico y fe filosófica.

SOBRE EL ESTADO DE URGENCIA MORAL EN LA REPÚBLICA FEDERAL DE ALEMANIA (1966)

El año pasado, el pleno del Bundestag se ocupó dos veces de la cuestión de si debía cesar la persecución judicial de los crímenes del terror nazi dos decenios después de acabada la guerra. Tras muchos tiras y aflojas, los partidos se pusieron de acuerdo en un compromiso. El plazo de prescripción quedó prorrogado por cuatro años. De modo que, si no en 1965, en 1969 podrán respirar tranquilos todos los criminales nazis que no hayan sido descubiertos para entonces. Es evidente que el Bundestag tomó esta resolución en vista de la indignación de la opinión pública mundial. Pero en los discursos esto no se dejó traslucir. Hubo confesiones prolijas. La prensa alabó el nivel y la seriedad del Parlamento Federal.

Karl Jaspers, que desde 1949 enseña en Basilea, había expuesto inmediatamente después de la guerra unas tesis sobre la cuestión de la culpabilidad. La esencia de su emotiva exhortación era la exigencia de que de las culpas políticas de un Estado criminal debían responderlas de manera colectiva todos los ciudadanos de ese Estado. La culpa criminal afecta solo a los individuos; de ella se ocupa la justicia. La culpa moral escapa a los tribunales de este mundo; exige el arrepentimiento personal. Pero la responsabilidad política afecta a todos los que no conocieron a tiempo los crímenes políticos, a los que después no actuaron y a los que no arriesgaron su vida en la resistencia.

Jaspers se dio cuenta entonces de que sin la conciencia de una responsabilidad colectiva no sería posible romper la continuidad fatal con el Estado que creó los campos de concentración y con la sociedad en que fue posible el asesinato de minorías con el pretexto de una definición arbitraria. No sin espanto, Jaspers se ve hoy corroborado en lo que dijo entonces:

> Desde 1945 la pregunta viene siendo esta: ¿nacerá ahora un Estado alemán de una conversión de la conciencia política de los hombres de Estado y de la población, o se quedará en una ordenación montada desde fuera, sin raíces en los corazones y las cabezas del pueblo y sin una mentalidad política nueva?

Jaspers considera las discusiones parlamentarias sobre la prescripción de los crímenes nazis como un test que permite dar respuesta a esta cuestión, y el

juicio a que llega es negativo.[32]

Haciendo suya una propuesta de su discípula Hannah Arendt, Jaspers distingue entre los crímenes contra la humanidad y los crímenes contra el género humano. El asesinato masivo, planificado de manera burocrática, que no solo vulnera la humanidad en cada individuo, sino que, sin acepción de individuos, se dirige contra colectivos, afecta al género humano como tal. Para estos crímenes Jaspers pide los castigos más duros, incluso por medio de leyes con carácter retroactivo. En tal caso los delitos jamás prescriben. No puede acusarse al Bundestag de no haber hecho suya esta argumentación u otra parecida. Un poco más preocupante es que ni siquiera la tomara en consideración. Pero lo en verdad decepcionante y sobre lo que Jaspers llama la atención con toda razón consiste en una actitud que no podía sorprender a nadie, si no era a Jaspers.

En relación con los delitos de los criminales nazis, el Bundestag prescindió de toda radicalidad y aceptó en principio la prescripción pensando que al fin y al cabo en algún sitio había que poner el punto final. Como sabemos, este sentimiento está ampliamente extendido en la población. Y también encuentra resonancia en los partidos, más en el FDP que en la CDU y en la CDU más que en el SPD, pero lo bastante en todos.

Estamos por completo convencidos de que no ha sido la intención de nadie en el Parlamento Federal proveer de defensas al delito ni facilitar las cosas en el futuro a los «frágiles». Pero no cabe duda de que tanto a la población en general como a las personas políticamente comprometidas, del tipo Globke, en particular, se les ha proporcionado un alivio que resulta muy cuestionable si se piensa que de ahora en adelante serán solo los historiadores quienes se ocupen de nuestro pasado más reciente; y también algunos intelectuales a quienes ya resultará tanto más fácil colgarles el sambenito de resentidos y descontentadizos.

La congelación de la culpabilidad criminal de algunos sirve para el descargo político de muchos. La postura del Bundestag en relación con la persecución jurídica de los crímenes nazis ha confirmado una vez más algo sobre lo que hace ya tiempo que no era posible abrigar ninguna duda: que no queremos asumir la responsabilidad política de aquel Estado que en otro tiempo se vio sostenido por el entusiasmo de las masas y respaldado por individualidades prominentes. El tono de humillación nacional que da Strauss y que entretanto ha encontrado un inquietante eco en los primeros

éxitos electorales del NDP no hace más que expresar lo que muchos sienten y contra lo que hasta ahora no se ha levantado ninguna voz clara en el Parlamento Federal, y no digamos ya en el Gobierno.

Por eso considero un gran mérito de Jaspers haber puesto inequívocamente en claro este punto en su reciente libro. El volumen recoge una conversación, publicada en *Der Spiegel,* que Jaspers mantuvo con el editor de esta revista antes de los debates sobre la prescripción. En la segunda parte Jaspers lleva a cabo un análisis de esos debates. Con frecuencia ese análisis desciende al nivel de una corrección de trabajos de estudiantes. Y las calificaciones que en una actitud un tanto envarada reparte este moralismo descarnado tampoco se ven libres de cierto aire quisquilloso. No puedo evitar la pregunta: ¿es que en realidad los profesores de filosofía tenemos algún privilegio sobre el lenguaje en el que la conciencia dicta sus condenas? Y sin embargo, la intención es certera: no cabe duda de que quienes en medio de discursos llenos de vacías apelaciones a la conciencia han parido ese compromiso fácil se han cubierto de vergüenza, esta vez ante una instancia superior.

Pero lo que resulta chocante es la tercera parte del libro. Aquí, Jaspers llama a juicio a la República Federal. Conmocionado por el talante que los representantes de este Estado han demostrado en la discusión sobre el plazo de prescripción, Jaspers se pregunta qué pasa en la política alemana. Llega a un pronóstico tan matizado como contundente: la República Federal partió de unos orígenes democráticos, pero se ha convertido en una oligarquía de partidos y se encuentra a punto de dar el paso siguiente que lleva a la dictadura. Esta no se produce ciertamente gracias a una toma del poder. Se mantiene la fachada y las estructuras cambian poco a poco. Pero lo que hay al final de ese cambio es la liquidación del Estado de derecho, la represión de la voluntad popular, la militarización de la vida. Jaspers no vacila en comparar la situación actual con la situación anterior a la toma del poder por Hitler. Diagnostica desarrollos inquietantes «que se ponen en marcha sin que nadie los quiera en realidad y de los que muchos se horrorizarían si vieran el resultado (lo mismo que quedaron tan horrorizados como avergonzados en 1933, cuando la victoria de Hitler)».

No considero falsa esta tesis; pero la forma en que se la presenta y justifica resulta un poco extraña. Jaspers nos ofrece los frutos de un inteligente lector de periódicos que desde hace algunos años viene notando

que algo está podrido en política interior y que incluso a la política exterior, a la que durante una década había considerado fundamentalmente correcta, empieza a verla bajo una luz distinta. Jaspers nos recuerda una serie de síntomas: el caso Hofstätter, el asunto *Spiegel,* el caso Paetsch, el caso Hochhuth, el asunto de los *starfighters* y otros. Se nos llama la atención sobre los peligros que entrañan el planteamiento comercial de las elecciones generales, el mutismo de la oposición, la minimalización de los derechos fundamentales, la financiación de los partidos, la prohibición del partido comunista, la defensa del honor y muchas otras cosas. Ante todo ello, apenas si puede uno sustraerse a la impresión de lo *déjà vu.* Solo que esta vez no engaña a nadie. Aquel cuento de los vestidos del rey experimenta aquí un giro sorprendente: todos los que pueden ver se han acostumbrado a mirar con tal ingenuidad al rey en cueros, que se quedan perplejos cuando alguien va y descubre por primera vez que como va es en cueros.

Por lo demás, en la crítica que Jaspers hace de los partidos hay todavía un hálito de resentimiento que me parece que este autor no puede sentir en serio. Cuando dice que no puede encadenarse al pueblo a los partidos y convertirlo en una masa manipulable, sigue hablando todavía el crítico de la cultura. Quizá el sistema de referencia que utilizó Jaspers en aquella famosa crítica de la época[33] que publicó en 1931 no haya evolucionado todo lo que hubieran exigido las experiencias políticas de los decenios siguientes. Sobre las hondonadas de la política de partidos parece que todavía se levanta el cielo de la gran política. Nos topamos aquí con la imagen del empresario patriarcal que comunica a su empresa el impulso ético. El prejuicio aristocrático sigue disolviendo las situaciones objetivas en cuestiones de política personal: parece como si el destino dependiera de la selección de los líderes políticos. Y hablando de principios de los años cincuenta se nos dice: «Cuando uno leía entonces los programas socialdemócratas, un escalofrío le recorría la espalda».

Pero justo sobre este trasfondo resulta visible en toda su magnitud el drástico giro que, pese a todo, ha dado Jaspers:

> ¿Es que por medio de leyes relativas al estado de necesidad queremos hacer imposible la revuelta de la población contra la guerra? ¿Es que por medio de un mecanismo terrorista de poder queremos excluir que en algún momento, con motivo de un estado de necesidad exterior, los pueblos se resistan en todas partes?

Hasta ahora no habíamos oído hablar así a Jaspers. En el mismo contexto se señala, incluso, como modelo la insurrección de los marinos del káiser en octubre de 1918. Frente a las cuestionables regulaciones relativas al llamado estado de necesidad interna, Jaspers invoca el derecho a la huelga política:

> El estado de necesidad solo existe en la imaginación de aquellos que, o quieren utilizarlo para erigir un poder absoluto y eliminar en favor de los empresarios el derecho de huelga, o tienen miedo a enfrentamientos que son necesarios, dentro de la inseguridad que nos aqueja, para poder afirmar la libertad contra las medidas de un gobierno contrario a la razón que no respete la legalidad y los derechos fundamentales. Un gobierno de este tipo ejerce una violencia que el pueblo no puede tolerar. De ahí que el pueblo tenga que disponer de medios de defensa, medios con los que enfrentarse al poder sin armas militares. Por eso ha de reconocerse el derecho a la huelga política.

Jaspers considera las leyes relativas al estado de necesidad como un instrumento de esclavización. Él no figura entre los sospechosos de sembrar descontentos profesionales. Tal vez los políticos de un pueblo que se enorgullece de sus poetas y pensadores se muestren más dispuestos a escuchar la voz de la razón cuando esta se sirva del lenguaje de un catedrático.

4

ARNOLD GEHLEN

EL DESMORONAMIENTO DE LAS INSTITUCIONES (1956)

Este libro[35] propone una filosofía de las instituciones. Sus dos capítulos principales se desarrollan siguiendo el hilo conductor del comportamiento racional práctico y del comportamiento ritual expositivo, pues estas son las dos raíces que las instituciones tienen en la acción. El último capítulo, del que hubiera cabido esperar una estructuración sistemática de los motivos puestos en juego, ofrece una especie de disposición suplementaria. Termina con la idea de que una paz perpetua, en caso de que pudiera conseguirse, haría pesar sobre el individuo una «insoportable carga moral», «una nueva forma hasta ahora desconocida de falta de libertad» y de que, por consiguiente, haría que las energías acumuladas derivasen hacia conflictos ideológicos aún más agudos.

Hace dieciséis años que Gehlen definía al hombre, en una obra que se ha hecho justamente famosa, como un ser desligado de los instintos, con un excedente pulsional y abierto al mundo. ¿Cómo puede este ser, se pregunta ahora Gehlen, estabilizar su existencia? ¿Cómo conseguirá el hombre resistir a la seductora indeterminación de sus acciones, variables hasta lo infinito, y dominar la anarquía de sus difusas energías pulsionales? El planteamiento de Gehlen tiene como meta una mecánica de la supervivencia en una situación «biológicamente desesperada». Para compensar los defectos de su organización natural, el hombre aprende a «actuar». Pero esto solo lo salvaría por un momento; una existencia que no puede fiarse de las instrucciones de los instintos exige garantías más duraderas, exige una sustitución de la «relación perdida» del instinto con el

elemento reactivo, una «segunda naturaleza» estable en el plano del comportamiento aprendible. Y es esto justo lo que se consigue con la institucionalización de la acción, con su exoneración de la necesidad de estar improvisando siempre nuevos motivos y orientaciones. De esta forma, en el marco del modelo que ofrece Gehlen, la institución se convierte en «deducible»; por deducir hay que entender aquí demostrar su necesidad para la supervivencia de un ser que *por naturaleza* es débil e incluso incapaz de sobrevivir.

Lo que Gehlen descubre como «categorías antropológicas» es, pues, algo que ha hecho el hombre mismo, lo que no significa que lo haya hecho con conciencia. No es este el caso de las categorías de la naturaleza. Ya Vico infiere de esta diferencia importantes conclusiones para la teoría del conocimiento, pero no así Gehlen. Pues este, moviéndose enteramente por lo demás en la línea del análisis categorial de Hartmann, reclama para su método la actitud sin reflexión sobre sí misma que se usa en las ciencias particulares, es decir, la *intentio recta.* Esto proporciona a su filosofía el *pathos* de la investigación empírica, pero a costa de cierta ingenuidad en teoría del conocimiento, que se trasluce en la vehemencia con que urde sus ataques contra el método de la «comprensión», la interpretación y el desciframiento de textos y obras que se practica en las ciencias del espíritu. Refiriéndose justo al desenmascaramiento que la comparación «comprensiva» lleva a cabo de lo que en nuestro tiempo consideramos natural y obvio como algo relativo a una época y una cultura, Gehlen pone en tela de juicio que las obras de las épocas y las culturas extrañas y el comportamiento que en ellas se refleja sea accesible a la «comprensión». En cambio, Gehlen querría desarrollar unas categorías comportamentales «a las que propiamente no pueda llenarse de contenido desde dentro». ¿A qué contenido se refiere aquí? Como si esas categorías (por oposición a las categorías de la naturaleza) no estuvieran construidas y entendidas también desde dentro, como si no estuvieran referidas también a nuestra situación, proyectadas precisamente desde el horizonte del mundo moderno, en su versión contemporánea que es la sociedad industrial. El hombre solo es concebible como ser «activo» en una tradición que, ya antes de Hegel y Marx, define al hombre (en cuanto pensamiento o en cuanto trabajo) como un ser que se genera a sí mismo. Por lo demás, si se le arranca de raíz su facultad de comprender, si en principio no fuera capaz de traducir los textos

de las existencias extrañas, ¿en qué quedaría esa cacareada «apertura al mundo»?

Tales objeciones no afectan a la inteligencia, a la inventiva, a la precisión con que se deducen las instituciones. Las instituciones nacen, por lo menos en parte, del simple trabajo, de la «economía». Ya el trabajo primitivo, que no permite más que sobrevivir, discurre en sistemas de costumbres estabilizadoras y especializadoras. Así, el instrumento de piedra más sencillo es un sostén al que queda fijada una determinada acción muy bien circunscrita. Más aún, es una especie de actualizador crónico, con un efecto desencadenante retenido. Podemos experimentar a diario este efecto institucional de los instrumentos cuando por las mañanas, en nuestro entorno habitual de trabajo y con solo entrar en él, quedamos colocados en el carril de nuestro comportamiento laboral especializado. Pero un instrumento o un sistema de instrumentos o de ejercicios indicados para un fin solo se convierten en «institución» cuando el fin originario, la satisfacción de las necesidades primarias, se ve cada vez más desplazado, pasa a un segundo plano como condición marginal y, al final, queda en suspenso y sustituido por otros fines que lo suplantan. Entonces el motivo que le dio origen y el fin actual se separan, la institución se hace transmisible y con ello se convierte propiamente en institución. Cuando un comportamiento convertido en hábito se emancipa de esa manera de sus fines originarios; cuando los instrumentos dirigidos primero a un fin experimentan un vuelco que los autonomiza y cobran una legalidad propia que se convierte en un fin en sí misma, entonces el hombre aprende a «actuar a partir de la institución». Los momentos propulsores se desplazan al objeto e invisten a la institución de contenidos normativos.

El efecto es doble. La marginalización del fin original convierte la acción en una costumbre saturada de valor propio y la abre, por decirlo así, a un enriquecimiento con nuevos grupos de motivos. Pero por otro lado, al dejarse guiar por ligaduras que ya no se cuestionan, el comportamiento pierde racionalidad y, si se quiere, «libertad», aunque esto es un punto de vista que solo se aplica en determinadas condiciones propias de las culturas superiores. Gehlen subraya el primer aspecto, Marx el segundo. Pues Gehlen, con la «autonomización de las ejecuciones de la acción», no está describiendo en principio otra cosa que lo que describe el joven Marx con la

«alienación de las fuerzas esenciales humanas», que acaban adquiriendo un poder objetivo sobre nosotros.

A la vista de la plétora de categorías que encuentra Gehlen pertenecientes al campo temático de las instituciones, a la vista del cúmulo de observaciones ingeniosas y agudísimas que van esparciéndose incidentalmente, vivimos la excitante experiencia de que en este libro se nos comunican cosas realmente nuevas, y esto es más de lo que cabe esperar de la mayoría de los libros. Baste mencionar las categorías de «reciprocidad» o de cambio, de «satisfacción de fondo», de orientación de la necesidad y de «inversión de la dirección del impulso» que se presenta, por ejemplo, cuando el rito es instrumentalizado para provocar de manera artificial los estados de autoexpresión delirante vinculados con él. No podemos desarrollar aquí estas categorías y tampoco referirnos al «comportamiento expositivo» investigado en la segunda parte, que incluye temas como el ritmo, el mito, la magia, el éxtasis y la ascesis.

Pero hay que tratar un tema; a ello nos obliga la dicotomía que establece el propio título. Me refiero a la reflexión a que son sometidos los procesos tempranos y más primitivos de la esfera de la antropología cultural en el espejo de una cultura como la nuestra, que se ha vuelto estacionaria; estacionaria, pero no estable, pues una cultura de la subjetividad, esta es la tesis, no es capaz de estabilizarse, «tiene que acabar en una masiva y efímera producción excedentaria». Esta utopía negativa no es nueva, pero son dignos de notarse su planteamiento e intención. Por más que Gehlen pretenda desmarcarse con gesto altivo de cuanto signifique «adoctrinamiento y agitación», sus incisivos comentarios sobre la situación actual se orientan tendenciosa e implícitamente a cambiar esa situación. Y ¿cómo podría ser de otra manera en un pensador que sin duda insiste en la neutralidad de la ciencia, pero que habla con vehemente desprecio de la «esterilidad de la mera representación»? Gehlen contrasta la significación creadora de cultura que tienen las instituciones con una situación en la que, como dice, las instituciones se ven sacudidas, erosionadas y puestas en peligro. Por estos agujeros se lanza desbocada la corriente de lo anímico, de lo subjetivo, que acrecienta además a la perplejidad de que siempre se ve amenazado el comportamiento con «un vano sentido de la diferencia y disponibilidad al conflicto». En la atención a las necesidades que comporta una acentuación crónica del yo, la naturaleza interna queda neutralizada y

racionalizada lo mismo que la externa. La vida anímica y la vida anímica representada confluyen en una unidad. La representación obstaculiza la acción. La experiencia activa queda sustituida por la adquisición rápida de representaciones por medio de una superficial toma de contacto. A la sobresaturación del espacio de representación y a la sobrecarga de los centros de decisión corresponde un empobrecimiento del espacio de la acción. Una capacidad de consumo, exenta de conflictos, se convierte en criterio supremo de una higiene sustitutoria de la vida. La inundación de ideas libera de todo compromiso. Se discuten, pero no se viven.

Gehlen no deja de tener razón en esta apreciación crítica de la situación, pero es cuestionable la deducción que hace de esta a partir del desmoronamiento de las instituciones. Pues de ello se seguiría de inmediato la receta terapéutica, y Gehlen no descuida, en efecto, oponer un *ethos* agonal a la creciente neutralización de la autoridad.

Hoy no se echa en falta la coacción institucional, como confirma el propio Gehlen. La libertad formal del individuo corre pareja con un control social que se extiende a todos los aspectos de la vida. En esta civilización de empleados, organizada de forma competitiva, los individuos degeneran en estaciones de transbordo de las instrucciones institucionales. El esquematismo de las instituciones se ha acrecentado y complicado. Síntoma de esta acumulación de poder es la permanente frustración de los individuos que se disfraza de abundancia, pues el aumento de la capacidad de consumo quita cuando da. Y quita malcurando y retocando al mismo tiempo el dolor en que se podría inflamar ascéticamente el hombre. Todo esto no es síntoma de una falta de vinculación institucional, de una subjetividad flotante que se propasara por todos lados, sino que lo es más bien de la desproporción existente entre las censuras institucionales interiorizadas en los centros superiores del individuo y ese individuo mismo. Gehlen se apoya en el hecho de la «individualidad como rol», de que hoy en día todo el mundo se ve obligado a presentarse como individuo, aun cuando esas mismas condiciones sociales no permitan más que una pseudoindividualidad sujeta a normas. ¿Qué se sigue de eso? Lo único que se sigue es que las capas superiores de un individuo «emancipado» y más diferenciado, apresadas por las instituciones, reaccionan «mal» ante esta regulación coactiva. Se dejan manipular, pero sin poder eliminar del todo la conciencia

concomitante de que en realidad «uno no debería dejarse manipular». De ahí la huida a la individualidad como rol.

Sin duda lo «arbitrario subjetivo», cuando se convierte en una empobrecida protesta contra este estado de falsa dimensionalización de lo institucional, acaba en el vacío; pero si hay que someter esta situación a crítica, habrá de ser con la vista puesta en una mediación equilibrada entre lo institucional y lo individual y no en la dirección de una liquidación de lo uno por lo otro, en un renacimiento de lo institucional por la vía de una regresión de lo individual. ¿Sería realmente tan malo que la individualidad como «rango sin rangos» se realizara socialmente y no solo como una cualidad rara propia de los grandes hombres?; ¿sería realmente tan malo que los hombres se encontraran unos con otros en su simple humanidad, en lugar de pertrechados con el armamento de los signos de un estatus más o menos prominente? Gehlen adopta los motivos racionalistas de la Ilustración y los vuelve contra sus fundamentos humanitarios. Es fácil, y además queda muy elegante, denigrar al «hombre en escala reducida», al «hombre en estilo Louis Philippe», codicioso y manso, a esa «criatura media» de nuestros días. Codiciosos y mansos… ¡mientras solo sea eso!; de generosos y brutales calificaba Nietzsche a los hombres de un futuro, del que ya —y quien se atrevería a decir que en escala reducida— hemos pagado la factura.

Este libro se ve sometido a la hipoteca de resentimientos contenidos largo tiempo; junto a consideraciones profundas sobre la esencia de la ascesis encontramos resentimiento, que no argumentación, contra la «anémica fanfarronería» de la pintura abstracta.

UN REMEDO DE SUSTANCIALIDAD (1970)

I

Durante más de un decenio, Gehlen ha estado trabajando en su «Ética»[36] y, como es natural, el producto de este pensador, el más consecuente de un institucionalismo antiilustrado, tenía que ser voluminoso. *Hombre primitivo y cultura tardía* había fijado el tono; era de prever contra quiénes iban a

dirigirse ahora las conclusiones que la antropología de nuestro autor permite sacar en el terreno de la filosofía moral. Dada la materia que la revolución cultural de los últimos años parecía proporcionar a la ética de Gehlen, era incluso para echarse a temblar. Pero por eso mismo lo que no cabía esperar era este juego de destápate y vuélvete a cubrir que ahora nos depara el autor. Gehlen establece un paralelismo entre nuestra época y el helenismo, o más bien entre nuestra época y la imagen que nos forjamos del helenismo. Por un tiempo, el propio Gehlen coqueteó con el papel del sabio estoico, pero parece que ese traje ya no le va. En su nuevo libro presenta a Antístenes y a Zenón como los precursores y representantes de una cultura cosmopolita y apolítica que acaba enterrando al *ethos* de la polis. Representan un antecedente del siglo XVIII en el que los intelectuales se aprestan a hacerse indirectamente con el poder por medio de una difamación del poder. Estos dos primeros capítulos están escritos, por lo demás, en el estilo de la tradición humanista: los *topoi* de los antiguos como apoyos sapienciales de una actitud contemplativa ante la vida.

Los tres capítulos siguientes desarrollan lo que es propiamente la pretensión teórica del libro. En el estilo de un tratado antropológico, que ya conocemos por publicaciones anteriores del autor, plantea una visión de conjunto de las raíces biológicas del comportamiento moral. Pero con el capítulo sexto pasa a un primer plano la crítica de la actualidad, que da un rumbo distinto a una argumentación que empieza a repetirse a intervalos cada vez más cortos. Hoy parece que está de moda quemarse uno mismo; Gehlen, por el contrario, parece optar por la autopetrificación. El odio contra el humanitarismo (aunque la palabra figura entre los términos de la jerga de Nietzsche que pasaron al léxico nazi, Gehlen se niega a escribirlo entre comillas) menoscaba de manera penosa la capacidad de distinción de este pensador que, como es sabido, se caracteriza por su penetración y finura. Respetables máximas sapienciales e hipótesis teóricas interesantes se mezclan con la política de tertulia de un intelectual de derechas que ha perdido el paso, que ya no está a la altura de las aporías biográficas de su papel. Para acabar sin dolor este apartado me limitaré a reproducir algunos frutos de mi lectura:

Culpa colectiva de los nazis y de sus víctimas: Después de 1933 la integridad de la institución «Reich alemán» no solo se vio vulnerada, sino también destruida desde dentro y desde fuera tanto

por los nacionalsocialistas como por sus adversarios. Por eso, aquellos que cooperaron de forma activa en esa destrucción no pueden aducir en su descargo que les falta toda conciencia de culpa o incluso que actuaron en nombre de un derecho superior, de un derecho humanitario, por ejemplo [p. 99].

Grandeza de la nación y tragicismo alemán: Lo más importante que históricamente puede conseguir una nación es mantenerse como una unidad histórica, y los alemanes nunca lo lograron. La autoconservación comprende tanto la autoafirmación en el plano intelectual y la proclamación ante el mundo de la fe que la nación tiene en sí misma como la seguridad en política exterior. Y esta consiste en el poder de un pueblo para impedir que se atente física y moralmente contra él [p. 103]. Los dos o tres pueblos que en la actualidad han conseguido algo así serán libres, es decir, serán capaces de decidir su destino [p. 115].

Moral de vencedores o reeducación: Napoleón, que llenó Europa de sepulcros, lágrimas, cenizas y fama, jamás será olvidado, pero los prusianos fueron borrados de la historia. Los vencidos definitivamente pagan un alto precio. Se les prescribe la dieta moral que consiste en una conciencia disminuida, que en adelante administran los encargados de la autocensura de la prensa [p. 120]. El concepto (de integridad espiritual de un grupo) comprende, naturalmente, tanto las tradiciones y el legado de un grupo como su honor (¿de las tradiciones o del grupo?). Y despojar con violencia a un pueblo de su historia o deshonrarlo, es lo mismo que matarlo. Algunos americanos parece que empiezan a entender esto, y ponen en duda el derecho a una imposición violenta de la propia ideología [p. 185].

Qué significa y a qué conduce la «impotencia para la hostilidad»: En los hombres que se vuelven incapaces de hostilidad y que solo quieren recibir lo que ellos dan, es decir, buen trato y protección, queda siempre un pequeño germen diabólico que se muestra en la alegría que experimentan ante la aniquilación del indefenso —el tema de las auténticas películas de terror—. Nunca se admirará lo bastante la astucia de la razón, que, a este continente de todo punto agotado y derrotado, le otorga todavía la oportunidad de la mera supervivencia física, un papel que interiorizamos con todo afán, destruyendo con un celo lleno de angustia todos los elementos de sustentación espiritual, pero que mantiene abierta todavía una salida. Pues los otros tienen el poder, y quien quiera vivir hasta sus últimas consecuencias el *ethos* del poder, del que tratamos de persuadirnos de que no existe, necesita enemigos a los que mantener cuidadosamente a tiro. Pero estos no pueden jugar como única carta su derecho a la existencia sin caer en el estado de naturaleza —y en ese estado el derecho se transforma siempre en el derecho del más fuerte—. Cuando esto sucede las víctimas pueden preguntarse si también ellas no se han alegrado de la aniquilación del indefenso [pp. 145 y ss.].

Desgana y modelo que hay que imitar: Como las definiciones netas, sobre todo en el terreno espiritual, crean *eo ipso* una distancia y esto no se quiere, lo que se dice se difumina en sus contornos y hay que mantenerse en ideas vagas tales como democratización, estructuras represivas, reforma de la universidad, etcétera [p. 147]. Pronto no se entenderá ya cómo el viejo Clemenceau podía decir: «De cuando en cuando hay que inclinarse sobre el abismo para respirar el aliento de la muerte; después todo vuelve a su equilibrio» [p. 77].

La diabolización o de cómo disparar en ética con la pistola al cinto: Es diabólico quien instaura el derecho de la mentira y lo impone a los demás. Pues entonces se implanta el reino del mundo invertido, y el anticristo lleva el disfraz del redentor como ocurre en el fresco de Signorello en Orvieto. El demonio no es el homicida, es el diábolos, el calumniador, es Dios, en quien la mentira no es cobardía como en el hombre, sino dominio.[37]

II

En lo que sigue me limitaré a los planteamientos teóricos de esta ética antropológica. Gehlen distingue (p. 47) entre:

1. El *ethos* nacido de la reciprocidad;
2. una serie de regulaciones instintivas accesibles a la psicología del comportamiento, que incluyen la ética de la felicidad y del bienestar (eudemonismo);
3. el comportamiento ético relativo a la familia junto con las ampliaciones que pueden hacerse de él hasta llegar al humanitarismo, y
4. el *ethos* de las instituciones, incluido el del Estado.

Gehlen afirma que estos cuatro programas tienen raíces biológicas independientes. Las distintas regulaciones de la acción que compiten entre sí quedan en equilibrio en las rutinas ordinarias del comportamiento, pero en cuanto un sistema de valores reclama una validez dominante a largo plazo, se hace incompatible con el resto de los sistemas de valores. Surgen entonces conflictos que resultan en principio irresolubles, no solo entre los grupos de individuos, sino también en el interior del propio individuo. Por lo demás, la estilización e imposición unilateral de una moral pura lleva consigo una descarga de agresividad, a la que se justifica en nombre de dicha moral.

La aplicación de estas tesis a la situación actual conduce a Gehlen a afirmar que el *ethos* de las instituciones está siendo desplazado por una moral familiar generalizada. El utilitarismo, defendido con agresividad por un segmento de los intelectuales, choca contra el equilibrio metaético de raíz biológica de unos sistemas de valores igualmente originarios y destruye, como queda de manifiesto en los fenómenos degenerativos del subjetivismo, la salud antropológica de la especie. Este diagnóstico permite una identificación del enemigo, necesaria para orientar la acción. Hay que oponerse a los portadores del humanitarismo, a esos intelectuales irresponsables. Y como estos ejercen su poder de forma indirecta, es decir, a través de los medios de comunicación de masas, su obra solo puede atajarse por medio de la censura:

> La palabra «responsabilidad» únicamente tiene un sentido claro cuando alguien ha de saldar en público las consecuencias de su acción; el político, con el éxito o con el fracaso; el fabricante, con su suerte en el mercado; el funcionario, con la crítica o con la aprobación de sus superiores, y el trabajador, con el control de su rendimiento. Pero cuando no existe tal instancia o, como ocurre en el artículo 5 de la Constitución (libertad de prensa), se prohíbe expresamente la censura, entonces uno se siente eximido de cualquier responsabilidad y puede dedicarse de todo corazón a cuidar de la moral de los otros [p. 151].

Quien en la práctica se atreve a sacar conclusiones de este calibre tiene que estar muy seguro de sus supuestos teóricos. Y sin embargo, el argumento central que habría de servir de base a la deducción que hace Gehlen del humanitarismo a partir del *ethos* del clan y a la oposición que establece entre humanitarismo y ética del Estado no resulta convincente. Gehlen desarrolla las siguientes ideas. La ética «familiar» surgió en el seno de la familia extensa. Institucionaliza los valores de una convivencia pacífica: el reconocimiento recíproco, la atención al individuo, el respeto y la solidaridad. El «humanitarismo» es fruto de una ampliación del ámbito de aplicación de esta ética desde las relaciones familiares abarcables con la mirada a una humanidad abstracta. Pero el *ethos* estatal, que cristaliza en torno a los valores de servicio, del cumplimiento del deber y de la disponibilidad al sacrificio, tiene unas raíces distintas. Gehlen justifica la heterogeneidad de estos dos sistemas de valores, desde un punto de vista fenomenológico, recurriendo a la oposición entre virtudes privadas y públicas, entre las virtudes pacifistas y las guerreras, y desde un punto de vista histórico y sociológico, recurriendo al conflicto, atestiguado de sobra, entre las lealtades al clan y las lealtades al Estado.

Pero ambas referencias son engañosas. La distinción fenomenológica la obtiene Gehlen considerando el *ethos* del clan en su aspecto de moral interna y dejando de lado la regulación que establece de las relaciones exteriores, mientras que describe la ética del Estado justo con el aspecto de la autoafirmación frente a los enemigos potenciales. Más aún, prescindiendo por un momento de que el *«ethos* familiar de la apacibilidad y seguridad de las relaciones de proximidad» estuvo siempre vinculado a un férreo ejercicio del poder patriarcal, ese *ethos* solo cubre el lado interno de la moral etnocéntrica de los grupos pequeños, que consiguen que los conflictos internos se mantengan en estado latente a costa de una

transferencia de las agresiones a los grupos extraños. Una disponibilidad permanente al conflicto, fácilmente excitable, con relaciones hostiles hacia el exterior es, por tanto, el reverso de esa solidaridad etnocéntrica de grupo. Gehlen hace suyas unas palabras de Bergson: «La estructura moral primitiva y fundamental del hombre está recortada a la medida de las sociedades simples y cerradas, es decir, de aquellas sociedades que exigen que el grupo esté íntimamente unido, pero que entre los grupos reine una hostilidad virtual; hay que estar siempre dispuesto a atacar o a defenderse» (p. 169). Y si esto es así, el conjunto de valores que cristaliza en torno al honor, a la disciplina, al espíritu de sacrificio y a la disponibilidad al riesgo es un ingrediente tanto del *ethos* del clan como de la ética estatal: ambos exigen relaciones pacíficas hacia el interior y hostiles y belicosas hacia el exterior. La moral familiar se halla tan lejos de una moral universalista como la moral del Estado.

Con la etapa de las culturas superiores el principio de organización social dominante hasta entonces, es decir, la organización de la sociedad según estatus de parentesco queda desplazado por otro nuevo: el sistema de parentesco se ve mediatizado por el sistema de poder centralizado en el Estado y de clases socioeconómicas. Los rastros de este tránsito a las culturas superiores, que, después del establecimiento de las culturas agrícolas, constituye una segunda revolución en la forma de vida de la especie, no desaparecen en la fase de la evolución de esas culturas superiores. En la pugna sin cesar renovada entre las lealtades a la familia y los sistemas de valores del Estado no se refleja un antagonismo de raíz biológica, sino un conflicto histórico: el conflicto que tiene su origen en el desplazamiento y relativización de la moral de los grupos pequeños —anclada en los roles primarios de la familia— por la eticidad más abstracta de los grupos grandes, organizados políticamente; en Europa: la polis, el Estado y la nación. Estos dos sistemas de valores en competencia representan etapas históricas universales de la conciencia moral y, por lo demás, ambos se caracterizan por la diferencia que establecen entre un aspecto interno de tipo pacifista y un aspecto externo de tipo político-belicoso.[38]

Entroncando con Durkheim, y en cierto modo coincidiendo con Freud, Piaget entiende la evolución de la conciencia moral, por su lado ontogenético, como un proceso de universalización e interiorización

progresivas de sistemas de valores. Desde este punto de vista la ética estatal representa también una forma «más desarrollada» que el *ethos* del clan. Es, por un lado, más abstracta, ya que el ámbito de validez de la moral interna que controla la agresión experimenta una ampliación más allá de los límites del sistema de parentesco para cubrir ahora también el área de interacción de un grupo grande: la persona de referencia moralmente vinculante no es ya el miembro de la familia, del grupo de parentesco o de la tribu, sino el ciudadano. Y por el otro, la ética estatal es asimismo «más abstracta» en el sentido de un mayor grado de interiorización de las normas vigentes: si la acción moralmente relevante ya no se ejecuta a la vista de la instancia sancionadora, esto es, en presencia de los miembros del grupo pequeño, la observancia de las normas ha de ser más independiente del control de los estímulos externos.

Gehlen se sirve de la categoría de «ampliación» de los sistemas morales. De este modo deduce el «humanitarismo» a partir de una ética familiar ampliada. Pero con ello no está refiriéndose al mecanismo de creación de morales más abstractas en sistemas sociales de complejidad creciente. En el marco de una teoría antropológica que opera con constantes, como es la suya, «ampliación» no puede significar otra cosa que hiperextensión y extrapolación indebidas de un sistema de normas adaptado a la óptica de los grupos pequeños, es decir, un proceso que es disfuncional para el equilibrio biológico. Este prejuicio le impide ver que no solo el humanitarismo, sino también la ética del Estado han nacido de una ampliación del *ethos* del grupo de parentesco.

«Humanitarismo» es la fórmula de batalla que emplea Gehlen en sus ataques contra la moral universalista. Analicemos con detalle la cuestión.

La conciencia moral solo se desarrolla ontogenéticamente superando los apoyos externos que todavía necesita la ética de la pubertad y dando lugar a una forma más abstracta; este desarrollo ontogenético guarda un paralelismo filogenético en el tránsito a la modernidad. En el curso de este proceso, que con la implantación de la forma de producción capitalista tiene lugar en el marco de *una* cultura, es decir, de la nuestra, a la ética estatal le sale un oponente. Max Weber estudió esta nueva moral universalista en su forma de «ética protestante». Es sintomático que Gehlen no mencione este tipo. Con Kant esta moral adquiere plena conciencia de sí misma. Para resultar válida, toda norma debe ser obligatoria para todas las personas por

igual y de la misma manera; con ello queda suprimida la diferencia entre moral interna y externa, que se había mantenido hasta entonces. La moral universalista se caracteriza al mismo tiempo por un grado extremo de interiorización. Los controles de la observancia de las normas quedan desligados de las sanciones externas y asentados por entero en el interior; la instancia de la conciencia y su sostén monoteísta se sustituyen en Kant por la instancia de una razón práctica que se da a sí misma sus leyes según un principio universalista. El concepto burgués de autonomía hace saltar los límites de una moral que ya era abstracta, pero que seguía atada todavía al particularismo que representaban los sistemas políticos. El concepto de autonomía es el concepto central de la Ilustración europea y para Gehlen el meollo mismo del «humanitarismo».

III

En este punto, para cuya descripción hemos recurrido de manera muy provisional al nombre de Kant, queda al descubierto la lógica de la evolución de la conciencia moral. Mientras la universalización o interiorización todavía no son completas, es necesaria una interpretación global del mundo que comprenda naturaleza y sociedad, interpretación cuya misión es tanto deslindar el ámbito de validez de las normas como determinar y justificar las instancias que controlan el comportamiento, es decir, que lo respaldan y sancionan desde fuera. Estas dos funciones resultan superfluas cuando la moral se vuelve universalista y exige por su mismo concepto una interiorización completa. Y con ambas funciones se convierten también en superfluas las imágenes del mundo que sustentan a las morales: se hace que el sistema de normas derive en exclusiva de una «legislación de la razón».

Pero con ello se plantea el siguiente problema. Por una parte, junto con las interpretaciones del mundo que sirven de soporte a los sistemas morales, se desvanece también la posibilidad de ontologizar esta o aquella norma: la ética se vuelve necesariamente formal. Mas por otra, justo el principio del formalismo, que solo exige ahora que la validez de las normas tenga una forma universal, se hace cuestionable. Pues si las normas ya no pueden ser

ancladas en el cosmos por medio de una interpretación ontológica, sino tan solo en el sujeto agente, pierden su obligatoriedad. Las normas que de modo individual se dictan a sí mismos una serie de sujetos absolutos no pueden tener obligatoriedad universal. La ética se vuelve necesariamente subjetiva. Para escapar a este dilema Kant ontologizó el yo (distinguiendo entre un yo inteligible y un yo empírico). Esta solución, criticada una y otra vez desde Schiller y Schelling, encubre las aporías de este tipo de moral universalista que Kant lleva a su concepto.

La etapa (última) de la conciencia moral une la validez universal de las normas con la individuación extrema de los sujetos agentes. Los residuos de pensamiento ontológico que todavía arrastra la filosofía trascendental conducen a Kant a conciliar esos dos momentos en una especie de sujeto, que es sujeto y que, sin embargo, está por encima de la pluralidad de los sujetos empíricos. Este super-yo trascendental ha de asegurar a la vez la universalidad y la individuación, es decir, la trascendencia de la legislación del yo moral frente al yo empírico y al mismo tiempo la independencia de este yo frente a la coacción externa. Pero también la coacción de lo universal abstracto erigida en el interior permanece extraña al individuo. Pues la interiorización, como muy bien vio Hegel, no puede por sí sola —y esta es la mancha ciega tanto de la ética burguesa en general como de la filosofía moral kantiana en particular— garantizar la individuación, es decir, la reconciliación de lo universal y de lo particular. Ciertamente que esa moral pone en su derecho al momento de la independencia con respecto a la coacción externa. Pero si la autoridad interna no ha de ser ciega, esto es, si no ha de ser autoritaria, sino racional, entonces no puede dotársela de la dignidad ontológica de un legislador inteligible que quede por encima de la efectiva comunicación de los sujetos agentes.

Esos dos momentos que han de armonizarse en la moral universalista, a saber: el de la individualidad del sujeto y el de la validez universal de la norma, necesitan de una mediación a través del discurso, es decir, a través de un proceso público de formación de la voluntad, ligado al principio de una comunicación irrestricta y a la obtención de un consenso libre de dominio. La absolutización del privatismo de la subjetividad burguesa, universalizado, pero exento de comunicación, que subyace a la fundamentación trascendental de la moral por Kant hace posible por última vez una imagen del mundo que justifica la moral, pero que ya no puede

admitirse a sí misma *como* imagen del mundo y que, por eso, se despoja de la forma de la ontología. Pero cuando queda al descubierto «este territorio extranjero en el interior de uno mismo» (Freud) y la moral universalista no puede permanecer anclada por más tiempo en las paradójicas determinaciones del yo inteligible[39], entonces es la estructura del habla posible, es la forma de la intersubjetividad del entendimiento o acuerdo posible la que aparece como *único* principio de la eticidad. El proceso histórico de universalización y simultánea interiorización de las normas de acción y, por tanto, también de las reglas y metarreglas de la interacción regida por el lenguaje ordinario hace saltar no solamente los límites locales y las religiones superiores, sino al final también el concepto mismo de razón práctica. La libertad absoluta con respecto a toda coacción externa, pensada bajo el concepto de autonomía, y la validez sin restricciones e igual para todos que exige el imperativo categórico son en realidad determinaciones tomadas de la ética inscrita en la estructura misma del habla posible.

Por un lado, tras la caída de las imágenes del mundo sustentadoras de la moral, hemos tenido que aprender que ya no es posible una justificación absoluta de las normas de acción. Todas las normas pueden someterse en principio a discusión. Pero por el otro, sabemos que todas las discusiones, incluso las científicas, tienen lugar en condiciones empíricas: de ahí que cualquier consenso obtenido empíricamente quede en principio bajo la sospecha de ser solo expresión de la coacción que implica una opinión emitida en condiciones de privilegio. Un proceso de *formación de la voluntad,* para poder calificarse de racional, tiene que ir ligado a la comunicación de los interesados. Pero con la comunicación en el medio del lenguaje ordinario solo podemos asociar una pretensión de resolución *racional* de las cuestiones prácticas, si esa comunicación queda a su vez sujeta a los principios de acceso irrestricto y de ausencia de coacción. Las determinaciones del yo inteligible vuelven a parecer así como idealizaciones de la situación de habla en que argumentamos sobre las cuestiones prácticas.

Estas idealizaciones están implícitas en todo discurso, por deformado que este sea. Pues en toda comunicación, incluso cuando intentamos engañar, presumimos seguir distinguiendo entre las afirmaciones verdaderas y las falsas. Mas la idea de verdad exige en última instancia el recurso a un

acuerdo que, para poder ser *index veri et falsi,* tiene que pensarse como si hubiera sido alcanzado en las condiciones ideales de una discusión abierta a todos y exenta de dominio.[40]

El estatus de esta anticipación inevitable de una situación ideal de habla es peculiar. Las condiciones del habla empírica no se identifican con la situación ideal de habla. Y sin embargo, pertenece a la estructura de toda habla posible el que practiquemos esta identificación y hagamos como si la anticipación no fuera una simple ficción, *pues justo como anticipación es también real y operante.* En esta estructura del habla posible se funda lo que Gehlen y Schelsky llaman el *ethos* de la reciprocidad. La moral universalista, que ha adquirido conciencia de sí misma, hace un uso explícito de las normas fundamentales del habla que fácticamente rigen siempre ya, fundando en ellas una coacción a la legitimación y declarando racionales solo aquellas normas de acción que son susceptibles de justificación —siempre provisional— en una discusión abierta a todos y libre de coacciones.[41]

El *ethos* de la reciprocidad que, por decirlo así, se oculta en las situaciones posibles de habla es, si se admite la lógica de la evolución de la conciencia moral que acabamos de bosquejar, la única raíz de la ética, una raíz que en modo alguno es biológica. Si el trabajo y la interacción son igualmente originarios, la vida de la especie depende tanto de las condiciones materiales de la producción como de las condiciones éticas de la organización social. Y como la socialización de los individuos tiene lugar en el medio de la comunicación lingüística cotidiana, la identidad del yo, la identidad del individuo, ha de estar anclada fuera de su sistema orgánico, a saber, en las relaciones simbólicas de los individuos interactuantes, en la comunidad de comunicación. Esa profunda vulnerabilidad, que hace precisa, como contrapeso, una regulación ética del comportamiento, no se funda en las debilidades biológicas del hombre, en las deficiencias de su dotación orgánica al nacer o en los riesgos que comporta un periodo de crianza desmesuradamente largo, sino en el sistema cultural mismo construido como compensación de todo ello.

El problema ético fundamental es el de garantizar de modo efectivo en el plano comportamental la consideración y el respeto recíprocos. Este es el verdadero meollo de las éticas de la compasión. Pero la compasión, en el sentido de sensibilidad ante la vulnerabilidad del otro, solo es un motivo

ético fundamental cuando se refiere a la vulnerabilidad específica de la identidad del yo como tal, es decir, a la fragilidad crónica y a las amenazas a las que, por decirlo así, se halla sujeta de manera constitucional la integridad de la persona (y solo de forma mediata a la vulnerabilidad de la integridad del cuerpo). Como en la etapa sociocultural la relación interior-exterior no se establece de modo orgánico, sino simbólico en el medio de las formas de intersubjetividad constituidas a través del lenguaje ordinario, el rendimiento ético de un sistema de instituciones hay que medirlo por su capacidad para resolver tanto el problema de la formación de la identidad como el problema de la evitación y el rechazo de las amenazas que pesan sobre ella.

Esto puede lograrse en todas las etapas de la «represividad» inmanente al sistema de instituciones. El grado de represividad, al menos según mi hipótesis, cambia con el estado de las fuerzas productivas y con la organización del sistema de dominación. Se expresa en las restricciones sistemáticas y en la distorsión inmanente al tipo de comunicaciones que se usa. Las sociedades represivas necesitan de legitimaciones de la dominación aseguradas a priori e imponen barreras relativamente gruesas a la comunicación, mientras que las sociedades más liberales pueden dejar a la discusión pública una parte bastante grande de las legitimaciones de la dominación. Cuanto menor sea la represividad asegurada por una distorsión sistemática de la comunicación, tanto más se difunde una moral universalista, y con ello la posibilidad de una progresiva individualización. Si esta hipótesis empírica es exacta, existe una conexión entre el grado de represividad de las instituciones y la forma de la intersubjetividad, por una parte, y las distorsiones sistemáticas o espacio de tolerancia para la comunicación y las etapas de la conciencia moral, por la otra.

De esta conexión dependen a su vez la organización simbólica del yo, que el individuo adquiere en los procesos de socialización, y la fuerza de la identidad del yo, que le permite a este afirmar su integridad contra las perturbaciones, hipotecas y atentados a los que puede verse sometido. Pero si esto es así, el desarrollo de la conciencia moral va acompañado entonces de una vulnerabilidad que aumenta con el grado de individuación. Pues la reflexividad de una persona solo crece a medida que lo hace su autoextrañamiento. La persona se ve introducida en una red cada vez más densa de indefensiones recíprocas y de amenazadas necesidades de

protección. La «humanidad» puede entenderse entonces como el esfuerzo por evitar que esta red tan inverosímil se rompa. La humanidad es la audacia que al final nos queda tras habernos percatado de que a las amenazas a que se halla sujeta esta universal fragilidad solo puede hacérseles frente con el arriesgado y frágil medio de la comunicación —*contra deum nisi deus ipse*—. Gehlen, en cambio, nos recomienda la paradoja de una regresión voluntaria en lo humano, la vuelta al *ethos* de las grandes instituciones opacas a la crítica. Revolución de derechas se llamaba a esto en una época en que todavía podían abrigarse ilusiones sobre tales recetas.

IV

El objeto de mi argumentación ha sido hasta ahora mostrar la unidad de la conciencia moral. La ética de la familia y la ética del Estado no provienen de raíces distintas, sino que pueden entenderse como dos etapas de la evolución sociocultural de la conciencia moral. La forma de la moral universalista que Gehlen menosprecia como «humanitarismo» es la etapa final de un proceso de universalización e interiorización. La lógica interna de este proceso pone al final en primer plano, como fundamento de la moral, al *ethos* de la reciprocidad inscrito en las relaciones de simetría de la situación ideal de habla. La moral no tiene raíz biológica. Todas las éticas dependen más bien de la eticidad inmanente al habla.

Pero ¿qué ocurre entonces con los sistemas de valores que, como el hedonismo, invocan unas pulsiones naturales aunque sean residuales? La vida de la especie se organiza en las formas de la intersubjetividad de la comunicación lingüística cotidiana. Estas son *per se* éticas y aéticas. En esta forma de vida sociocultural quedan reasumidos también los potenciales naturales heredados de la historia natural —y en particular, los impulsos básicos de la agresión y la sexualidad, que cuando se autonomizan resultan disfuncionales para los imperativos de la autoconservación—. Gehlen habla de una pluralidad de regulaciones instintivas, accesibles a la psicología del comportamiento, como raíces de la ética, por ejemplo de la ética del bienestar y de la ética de la felicidad (hedonismo). Quizá algunos restos de

instintos, como ocurre en el caso de los impulsos a la protección provocados por la idea que representa el niño pequeño, o de las tendencias libidinosas en general, puedan metamorfosearse con más facilidad en motivaciones permitidas socialmente. Tal vez se compadezcan mejor con la ética del discurso que, por ejemplo, los impulsos destructivos. Pero no por eso son ya raíces de la ética. Pues sea cual fuere su relación de afinidad con las simetrías fundamentales de la comunicación posible en el medio del lenguaje ordinario, éticamente relevante no es el potencial legado por la historia natural como tal, sino la forma de su estructuración simbólica. Esta distinción antropológica es lo que se expresa en la diferenciación que establece Kant entre deber e inclinación.

Gehlen introduce el eudemonismo, o mejor, el hedonismo, la doctrina que eleva el bienestar y el placer privados a norma ética, como ética de raíz biológica para presentar después el «eudemonismo social» como su forma degenerada:

> Tal vez nos resulte difícil aceptar que la doctrina de la felicidad pueda de verdad dar lugar a una ética; pero si no entendemos esto, ni siquiera llegaremos a comprender el significado de la expresión «lo social», que connota como postulado ético justo la exigencia de que los bienes materiales de la vida resulten accesibles a todos [p. 62]. El pacto entre humanitarismo y eudemonismo tiene sus antecedentes en los intelectuales de la Ilustración, pero solo se convirtió en una convicción masiva, en algo que todo el mundo considera obvio, cuando la industrialización aumentó el nivel de vida en Europa y en América, y la globalización del tráfico mundial, que incluye también la globalización del tráfico de noticias impulsada por las técnicas de comunicación, puso de relieve el tremendo contraste existente con el gran número de los que todavía padecían necesidad, a quienes había que socorrer porque así lo prescribían tanto la humanidad como el interés por aumentar la clientela. Este *ethos* no hubiera sido capaz de sobrevivir en ninguna situación anterior [p. 84].

En nuestro contexto no nos interesan los llantos plagados de citas con que, ante el eudemonismo social triunfante, Gehlen prosigue el lamento inspirado por el autodesprecio burgués. Tal lamento, si no me equivoco, empezó con Ferguson y Montesquieu, continuó con gran estilo de la mano de Hegel y Tocqueville, y después de Ortega y Gasset, de Carl Schmitt y de los neorrománticos de derechas no ha generado ya nuevos puntos de vista. El lamento se ha tornado letanía: el bienestar privado corrompe la disponibilidad al riesgo; el predominio de lo social, la política de la grandeza, y el interés social, la sustancia estatal. Gehlen aduce algunos conmovedores ejemplos de decadencia extraídos de su lectura de *Der*

Spiegel. Así por ejemplo, el escándalo de que la caída de los *starfighters* solo se discutiera desde el punto de vista de quién tenía la culpa, como si se tratara de un accidente de tráfico; esto hace temer a Gehlen «que lo personal se haya vuelto ya entre nosotros más plausible que la nación» (p. 157). Igual de refrescantes son sus observaciones antifeministas.

Apenas si puede negarse el fenómeno de la *despolitización* de las masas en el Estado social burocratizado. Pero no dejan de ser interesantes desde un punto de vista sistemático las dificultades con que tropieza Gehlen a la hora de analizar este síndrome.

El socialismo impuso la idea de que la emancipación de los humillados y los ofendidos, prometida por el derecho natural racional y por la revolución burguesa, no podía realizarse sin la liberación económica de los miserables y los agobiados. Pero aquella acertada definición económica de la falta de libertad como explotación ha establecido, entretanto, una falsa relación entre la miseria de las masas y su explotación política. Pues si a esa definición de negación de la libertad, que era aplicable en las condiciones del capitalismo liberal, sigue manteniéndosela en condiciones distintas, ya sean estas las del capitalismo regulado por la intervención del Estado o las de los países socialistas industrialmente desarrollados, la explotación puede quedar corregida y, sin embargo, mantenerse la falta de libertad, sin que ya sea posible identificarla como tal falta de libertad. Pues el dominio se legitima entonces pretendiendo que la eliminación del hambre significa ya la realización de la libertad y que la superación de la pobreza de las masas significa ya la emancipación de esas masas.

Sin duda Marx no consideró posible la emancipación económica sin la liberación con respecto al dominio institucionalizado en la economía; pero la satisfacción del hambre, aunque pueda ser una exigencia moral *como condición que es de la libertad,* no es por sí misma —a diferencia de lo que ocurre con la implantación de la libertad— una categoría político-moral. Ernst Bloch ha sido el primero que en la tradición marxista ha establecido esta distinción con toda la claridad deseable. Dicho bíblicamente: en otro tiempo los miserables y agobiados eran también los humillados y ofendidos; pero hoy los aliviados y descargados de sus fatigas no son también *eo ipso* los reconfortados y reconciliados.[42] Esto no es cinismo nacido del bienestar, sino el restablecimiento de una distinción distorsionada por el «eudemonismo social».[43] Es posible que esta

distorsión se haya impuesto socialmente con tanta mayor facilidad cuanto que el concepto ilustrado de emancipación se dirigía contra las servidumbres de una época que había convertido en principio constitucional la unidad feudal de opresión y pobreza, de dominación y propiedad.

Gehlen puede volver a poner de manera despectiva en circulación esa categoría del «humanitarismo» justo porque no hace esta distinción. Los fenómenos del nuevo privatismo del bienestar, que saca a la luz en su crítica de actualidad, y que Adorno no hubiera visto menos críticamente, los carga Gehlen en la cuenta de la moral universalista, cuando la verdad es que no hubieran podido producirse sin la neutralización y despolitización de tal moral. Gehlen mete ambas cosas en el mismo saco del subjetivismo, término con el que se refiere a todo aquello que hace tambalear la fe en las instituciones.

V

Para probar su tesis sobre el subjetivismo, Gehlen hubiera podido recurrir a los fenómenos de las contraculturas y subculturas anarquistas, pues cada vez queda más claro que estas son el núcleo institucional del movimiento, muy fugaz, de protesta. Pero asombrosamente pasa de largo ante estos fenómenos.

El nuevo anarquismo cultural parece caracterizarse por que sus representantes saben distinguir muy bien entre el objetivo privatista de asegurarse un determinado nivel de vida y el objetivo político de la emancipación. Se apoyan de forma deliberadamente parasitaria en las experiencias de bienestar privado específicas de las clases sociales de las que provienen, bienestar del que pueden distanciarse porque sobre todo siempre queda al alcance de la mano. Fuerzan las energías de la espontaneidad y la interacción inmediata, y por medio de la droga experimentan con formas, si no de una vida buena, sí al menos de una vida mejor. En el medio de una comunicación permanente, ensayan la abolición de normas enraizadas con gran profundidad y experimentan con las condiciones de una interacción libre de represión. Gehlen hubiera podido plantear la cuestión de si estas nuevas formas subculturales de vida no son un modelo de esa ética inscrita en la estructura del habla posible, en la que

se supone que termina la evolución de la conciencia moral. Y hubiera podido añadir la pregunta de si este ejemplo no constituye una excelente confirmación de su tesis sobre el subjetivismo: de si esta ética de la reciprocidad, consciente de sí misma, que destruye las instituciones anquilosadas, no tiene que acabar en una irracionalidad autodestructiva. Podía haber cogido *Acid* y referirse a algunos fenómenos peculiares que llevan a Leslie A. Fiedler a hablar de un nuevo irracionalismo.

Esos fenómenos parecen indicar, en efecto, una desvalorización, a primera vista absurda, del principio del habla racional justo en los grupos que, por primera vez, según parece, someten todas las normas de acción a un proceso de fluidificación radical en el seno de una comunicación permanente. Y culminan, como Fiedler observa con acierto, en la idealización de un estado de naturaleza que elude la forma de organización de la vida sociocultural con la exigencia «de dar un último salto en la evolución y desprenderse por completo del carácter de adultos, por lo menos en el ámbito de lo sexual».[44] Pero si lo que pretende la nueva forma de vida es saltar por detrás de todo el desarrollo de la conciencia moral, entonces de la comunicación lingüística cotidiana solo puede quedar una cáscara desprovista de la estructura moral del habla, que únicamente puede estar ya al servicio de manifestaciones expresivas hechas en un lenguaje privado. Si el impulso a tal forma de vida se pensara a sí mismo hasta sus últimas consecuencias, habría de arrogarse la paradójica capacidad de volver de forma deliberada al estadio de la organización simbólica anterior al lenguaje. Su productividad consistiría en la generación artificial de paleosímbolos (Arieti). De ahí que no sin cierta consecuencia el amor a la sabiduría quede sustituido por la simpatía por la locura.

Al llevar la construcción hasta este punto, trato de dar una respuesta a la pregunta que de modo hipotético atribuyo a Gehlen. El anarquismo cultural nos muestra una posibilidad no prevista. Purifica la categoría político-moral de liberación y de vida individuada de su amalgamamiento con las categorías de saturación y de una vida de cuyas premuras descarga la administración estatal; y pese a ello, no hace más que sustituir el viejo privatismo por uno nuevo; Fiedler llama a esto el paso de la *polis al thiasos.* También los mundos subculturales se cierran el paso a la prueba que supondría para ellos la comunicación pública. No hacen más que confirmar una despolitización que de manera subterránea se corresponde con la que

representa el reinante privatismo del bienestar. La violencia del anarquismo cultural no es capaz precisamente de una transformación racional de las normas; puede introducir una erosión de estas, que, por el mero hecho de serlo, caen ya bajo las consignas de abolición. El resultado es apolítico y solo es susceptible de universalización en forma de nuevas modas, ya que el tipo de decisión prevaleciente en nuestras sociedades no queda afectado por nada de ello. Por eso no considero improbable que las contraculturas, aun en caso de que se difundan, puedan convertirse sin grandes resistencias en culturas subjetivistas del ocio y quedar absorbidas por el sistema vigente en una especie de división del trabajo. Por lo demás, esas zonas oscuras de una nueva patología social, que escapan a las viejas definiciones de enfermedad y criminalidad, contarán enseguida con las correspondientes ramas de la administración estatal, que, dada su necesidad, podrían figurar pronto entre las instituciones obvias de la futura megalópolis.

Una reacción política solo se produciría si las actitudes alimentadas por las subculturas llegaran a poner en peligro, por erosión de la motivación, el mínimo de obediencia y de moral del trabajo que el sistema necesita para reproducirse. Pero aun en ese caso el nuevo subjetivismo podría ser objeto de una interpretación que calara en las masas, del tipo de la que nos ofrece la ética gehleniana de las instituciones, y servir como legitimación para una restricción de la democracia formal, que ya hoy sugiere Gehlen. Este disfraza su recomendación con unas referencias eufemísticas a los méritos del estalinismo:

> De la misma manera [que la cultura cosmopolita de los intelectuales atenienses] la cultura de los medios de comunicación de masas difunde hoy entre los hombres de negocio, los estudiantes, los soldados, etcétera, una cultura humanitaria y liberal, que es contra lo que se protegen los países del Este. Por eso resultó tan traumático que en agosto de 1968 los rusos eliminaran en Checoslovaquia este tipo de libertad, es decir, a un Gobierno paralelo erigido desde la cultura, cosa que por lo demás está todavía bastante lejos de la decisión china de convertir a los intelectuales de manera periódica en trabajadores del campo, lo que apenas si se entiende ya aquí [p. 117]. El drástico rechazo de este tipo de libertad por la Unión Soviética en agosto de 1968 fue un suceso de primer orden y supuso un trauma [p. 154]; ¿qué tanques habrán de acabar traumatizándonos a nosotros?

En nuestro país ya hemos vivido una vez la experiencia de las consecuencias que en una sociedad técnicamente desarrollada puede tener una política guiada por un remedo de originariedad. ¿Es que Gehlen logra engañarse sobre las consecuencias que en una civilización técnicamente aún

más desarrollada, como es la nuestra, tendría una política que pretendiera renovar de forma artificial la sustancialidad, la aceptación incuestionada de instituciones detentadoras de poder? No es difícil que el institucionalismo desarrollado en el triángulo Carl Schmitt-Konrad Lorenz-Arnold Gehlen llegase a obtener una dosis de credibilidad que bastase a los prejuicios colectivos para desatar una violenta agresividad y dirigirla contra los enemigos del interior, a falta de enemigos externos. Por eso considero conveniente, en los tiempos de relativo liberalismo que aún corren, tomar en serio la conciencia malograda de estos intelectuales de derechas para reducirla a sus raíces, que son integralmente históricas, y ello valiéndonos del único medio de que disponen los intelectuales de izquierdas frente a la visión conspiratoria de Gehlen: del análisis.

5
HELMUT PLESSNER

LA NACIÓN TARDÍA (1959)

Un cuarto de siglo después de la primera edición aparece la segunda, ampliada, con el título cambiado, en un escenario mundial por completo distinto y con un papel nuevo apenas previsto entonces. El que el libro[45] pueda cumplir el papel a que lo destina hoy su autor es algo que no depende de él. Pues el espíritu filosófico, del que el antiguo título hablaba todavía con cierto orgullo aun bajo el aspecto de ocaso (*El destino del espíritu alemán al final de su época burguesa*), en esta fase de resignación, apenas si se fía ya de su propia pretensión (ya que la filosofía parece haberse reducido o a una especialidad consistente en administrar la historia de los dogmas o a análisis del lenguaje).

Plessner replantea la cuestión de la genealogía del fascismo. Parte de dos observaciones: por un lado, la ideología y la política del nacionalsocialismo encontraron un eco relativamente grande justo en el sector culto, en la élite intelectual, que era como ese sector se entendía a sí mismo. Por el otro, no hay que desconocer que en aquella negra amalgama de mito pangermanista y antisemitismo, de biología racista y decisionismo, intervinieron algunos elementos de las grandes tradiciones de Herder, Schelling y Nietzsche, al menos hasta que la brutalización, muy consecuente por cierto, acabó ahogando esos armónicos. En cualquier caso, siempre quedó tanto de aquello que Lukács, con verdadero instinto, aunque con escasa capacidad de distinción, analizó como irracionalismo alemán, que lúcidas multitudes de doctos creyeron encontrar descifrado su propio rostro en el rostro del nacionalsocialismo. La frontera que hoy nos separa de todo aquello sigue

siendo, por tanto, una frontera «dentro de nosotros». Es lo que Thomas Mann, ya en 1945, trataba de hacer ver tanto a sí mismo como a todos los alemanes al gritarles lo que podía haber sido el *motto* de su novela *Doktor Faustus:* «Que no hay dos Alemanias, una buena y otra mala, sino una sola a la que por astucia diabólica lo mejor se le trocó en lo peor». Esta sentencia se convierte en el lema de la investigación de Plessner. Esa astucia diabólica, que en la novela tiene que quedar reflejada como astucia del carácter, trata de rastrearla el análisis científico en el curso de la historia, de sus decisiones y sus represiones; pues lo que la psicología de los pueblos concibe en una inmediatez proyectiva como carácter nacional, no es otra cosa que «historia enroscada».

El efecto terapéutico, lo mismo en el tratamiento de las neurosis histórico-políticas que en el de las psicológicas, aumenta al hacerlo la profundidad con que el análisis cala en los orígenes enterrados. Y también la historiografía, cuando afecta al presente, choca contra resistencias; pero sale del terreno de las susceptibilidades y con ello quizá también del terreno en que el tratamiento podía resultar más efectivo a medida que van desapareciendo los contemporáneos que podrían sentirse afectados por ella. Solo cuando el fragmento nacionalsocialista de nuestra historia sea entendido desde el contexto de la tradición alemana, quedará conjurado el peligro que ya es casi algo más que un peligro: pues tan fatal como la versión que considera el fascismo igual que un destino en el contexto de la historia universal o de la historia del Ser, es esa otra más corriente que ve en él una especie de avería histórica; esa versión hace de la culpa un triste accidente, y del accidente pronto acabaremos haciendo lo que sucede siempre y en todas partes. La historiografía política (eso que Plessner presenta con tanto acierto como «historia de la cultura en un horizonte político y social») no puede renunciar a categorías «acientíficas» de este tipo. Mas por otro lado solo debe emplearlas si la culpa, en lugar de agotarse en imputaciones personales que tal vez resulten cuestionables, arroja todo el sentido histórico que puede tener para la actualidad. Tal historiografía, al hacernos comprender «cómo pudo suceder», nos proporciona al mismo tiempo motivos y criterios legitimados por la propia historia para una orientación racional en los riesgos que entraña el futuro.

En una introducción que antepone al texto primitivo, Plessner medita sobre la circunstancia en que en la actualidad se sitúa su empresa. No se le

escapa la útil función que de forma ajena a sus raíces pueden desempeñar hoy, como material para la guerra psicológica, los residuos de una conciencia que se mueve entre la culpa y la defensa; el anticomunismo encuentra terreno abonado en los sectores rezagados de una ideología que es capaz de convertir todavía, de modo póstumo, la victoria del bolchevismo en una justificación de su propio papel:

> La cuestión del origen de la ideología nacionalsocialista nos viene hoy gravada por la aparente rehabilitación que esa ideología ha experimentado de rechazo y *a posteriori.* Y es ese hecho el que explica también por qué en Alemania Occidental, que ha seguido siendo capitalista, pese a la libertad de discusión que hay en ella, se vacile tanto a la hora de convertir esa cuestión en asunto central en el horizonte de la historia de la época. El conflicto Este-Oeste arroja también aquí su sombra, ya que supedita la discusión a los intereses de defensa y la encauza en la dirección de una contraideología del marxismo, que fue como se presentó el hitlerismo y el punto en que desarrolló su fuerza de choque. El marxismo está sin duda desacreditado; se lo reprime, en parte por incapacidad de verse confrontado con la propia culpa o de reconocer la culpa colectiva y, en parte, con la conciencia de que la factura está ya pagada de antemano con las bombas de nafta sobre las mujeres y los niños del propio país, las deportaciones en masa, los desmontajes de las instalaciones industriales y la política rusa después de 1945. Pero el resultado de este cultivo de la pérdida de memoria nacional, alentado y encubierto por el crecimiento económico, es un clima de restauración sin verdadera conciencia histórica, una estabilización de la indecisión entre el ayer y el mañana, en la que se refleja el ínterin político, y en la que falta el arrojo suficiente para confesar su provisionalidad y tratar de obtener claridad sobre uno mismo.

Plessner empieza trazando dos grandes líneas evolutivas que convergen en una «gran potencia sin idea del Estado»; casi desde el momento de su formación, el Reich alemán quedó expuesto en todos los frentes a las repercusiones de la Revolución Industrial, sin poder, no obstante, interpretarla en el marco de la Ilustración de acuerdo con el ideal occidental del perfeccionamiento de los asuntos humanos. Los dos motivos de inseguridad nacional, que solo en el Reich de Bismarck llegarían a «prender» políticamente, se remontan a los siglos XVI y XVII. En la primera época de la Ilustración, en que los pueblos de Europa se establecen como estados nacionales, el Reich se desmorona poco a poco y empuja a la gavilla de estados que entonces surge a un conflicto entre la tradición del Reich y la idea de Estado nacional. Y por otro lado, en lugar de una Ilustración puramente intramundana, aquí se desarrolla, a partir de los componentes del protestantismo secularizado, una especie de religiosidad cósmica, que en adelante exigiría de la cultura funciones sustitutorias de la

religión. Las connotaciones que subyacen a términos tales como «espíritu», «vida» y «pueblo» conservan todavía el aura de la interioridad luterana aun en la forma ya por entero mundana que recibieron en el origen romántico de las ciencias del espíritu. La necesidad de sostén religioso, tempranamente emancipado de la religión, sobrevivió a la vigencia de esta. Plessner, no sin razón, hace derivar del persistente sacudimiento de tradiciones ambiguas y a la vez incompatibles esa necesidad de autoridad que ha dejado una marca tan visible en la actitud del alemán ante la superioridad: «Los elementos esenciales que concurren en la marcha que se inicia con la interpretación biológica de la idea de pueblo pueden entenderse como consecuencias del desmoronamiento de la autoridad».

Cuando después queda tardía y parcialmente unificada en el nuevo Reich, la nación no es capaz de encontrar ya, en pleno auge del capitalismo industrial, la posibilidad de conectar con las ideologías burguesas del progreso y con las utopías cosmopolitas. La necesidad de legitimación de la capa rectora, necesidad que se ve reforzada por su inseguridad interior, ya no recurre a la religión, sino que exige sanciones religiosas de las autoridades intramundanas que representan la filosofía y la ciencia. Como base de legitimación ya no se dispone ni del oscuro sueño del viejo Reich ni del pretexto diurno del nuevo Estado; no quedaba, pues, otra cosa que ese elemento con el que desde Herder los alemanes venían tratando de compensar su desunión territorial, las diferencias en su derecho público y en su derecho constitucional y sus desgarraduras de tipo confesional y tradicional: la idea de pueblo. Y esta, al final de ese proceso de desmoronamiento de las autoridades intramundanas en que la historia supera críticamente a la filosofía, la sociología a la historia y la biología al final a la sociología, queda identificada con el desnudo hecho de la raza. «El orden de salvación supramundano deja paso a la razón, esta a la historia, esta a su vez a la economía y a la sociedad, y su puesto acaba siendo ocupado finalmente por la sangre.» Este proceso es el verdadero tema de la investigación: el camino, que Plessner bosqueja con toda trasparencia y expone de forma magistral, por el que el espíritu se rebaja hasta convertirse en carne y por el que abandona el campo a la carne y a su fetichización, un campo que muy pronto se convertiría en campo de batalla. La fase penúltima la marca el historicismo; el historicismo hace tambalear la autoridad de la razón en la historia, que, hasta Marx, había mantenido su

validez. Las ciencias históricas se distancian de las categorías de razón, libertad, desarrollo y progreso, que pertenecen al sistema de valores del mundo en que se mueven; cada mundo les aparece como igualmente originario, como verdadera y falsa conciencia a la vez. Todas las objetivaciones: religión y ciencia, política y órdenes económicos, moral y artes, superestructura y base, son consideradas por este reduccionismo histórico como «ideologías» o mejor: como mundos en los que se expresa un único proceso de la vida que en sí mismo es inaprehensible. Hasta aquí había llegado Dilthey; pero en él la «vida» era todavía un residuo idealista del espíritu objetivo; en él conservaba aún algo del significado de esas configuraciones de sentido en las que se expresa. Plessner muestra cómo los sucesores de Dilthey, tratando de huir de cuanto pudiera sonar aún a ideología, van empujando fuera de la dimensión histórica la base de sus reducciones ideológicas, hasta situarla en el plano de la pura vitalidad: como «animal ideológico, como animal que produce símbolos, el hombre, desde esta perspectiva, ni es un ser histórico ni un ser social». De este modo, la biología es elevada a ciencia fundamental del hombre. Ahora bien, como objeto de una ciencia natural pura, el hombre no tendría más remedio que quedar objetivado; y sin embargo, solo puede ser él mismo en su existencia vital, en la afirmación de su vida a la vez que de los intereses vitales de su pueblo. La ciencia fundamental que es la biología recibe, pues, de la dimensión de la sangre y la tierra su principio regulador supremo: para ella es verdadero lo que sirve como medio para la autoconservación del pueblo y la raza, y para la exhibición de su superioridad. Consecuencia y reverso de todo ello es el decisionismo. Cuando se considera al hombre en su autenticidad como un ser natural, huelgan para su acción todas las justificaciones extraídas de la teoría. La decisión, exenta de cualquier norma, solo reconoce ya la situación concreta y en ella a la raza concreta, al pueblo; y el único interés que la guía es el de mantener e intensificar la vida.

En la relación entre conciencia y acción, la huida de todo lo que resultase sospechoso de ideología acaba concediendo el primado a la acción. Esta solo se rige ya por los imperativos que dimanan de la capa determinante de la naturaleza, que, como sustrato último y propiamente dicho, es la verdadera «infraestructura»: la sangre, término que, con su aura, es la última acuñación de una religiosidad cósmica que con ello queda ya

exhausta de manera definitiva. Solo que esa deducción en verdad angustiante que hace del fascismo a partir del historicismo, Plessner no la cierra en términos de historia de las ideas, sino sociológicos:

> La burguesía temía a Marx. Pero no pudo encontrar argumentos de peso que acabaran prendiendo en la fantasía de las masas. Pudo relativizar su doctrina y declararla ideología del proletariado industrial y de los funcionarios de su partido. En su polémica fue demoliendo poco a poco el concepto de infraestructura político-económica y reduciendo de modo crítico la vinculación histórica al presente, y el concepto revolucionario de época que aquel concepto implicaba, a determinados axiomas de la filosofía de la vida. Hasta que al final no le quedó en las manos otra cosa que una vida imaginaria que produce juguetonamente mundos como burbujas; vistosas mónadas culturales sin ventanas, cada una de las cuales constituye una totalidad con todos sus elementos interrelacionados, productos magníficos, pero en el fondo no vinculantes, de su fuerza creadora. La burguesía fue destruyendo en su refinamiento una autoridad tras otra, un refugio tras otro, porque por encima de cualquier otra consideración tenía que acabar triunfando el goce de la vida por la vida. No estaba en situación de generar una verdadera visión política. ¿Qué tiene entonces de extraño que el antimarxismo se sirviera de representaciones biológicas para asestar un golpe al materialismo de las masas con sus propias armas?

El sujeto de la última frase es la «burguesía». Plessner penetra de un modo magistral en la historia cultural del «antimarxismo» de la burguesía en el marco de la tradición nacional; pero el conjunto de intereses que nos permiten entender cómo esas ideas pudieron tener consecuencias políticas es algo que, con la categoría de burguesía, remite ya por encima de ese marco. Ya en la introducción, Plessner interpreta de pasada el Habsburger Front como expresión de la alianza entre el gran capital y las fuerzas antiproletarias de los sectores medios desarraigados. Una definición del fascismo en términos económicos y sociales que, siguiendo por ejemplo la teoría del imperialismo, lo conciba en términos del conflicto de las fuerzas sociales dominantes, hace saltar los límites nacionales y lo ve como un problema universal, como un riesgo inmanente a las sociedades industriales capitalistas avanzadas.

Pero es evidente que el nacionalsocialismo no hubiera podido emerger, en la forma específica que tuvo, en este nivel de universalidad. Un análisis del fascismo planteado en estos términos universales no exime, por tanto, de un análisis de los rasgos que en el fascismo de tipo alemán solo pueden entenderse a partir de las características de la propia tradición alemana. Mas de todos modos, ese análisis nos avisa de que hemos de proceder con cautela ante uno de esos rasgos: la reconstrucción de la prehistoria del

fascismo siguiendo el hilo conductor de la «nación tardía» nos muestra una serie de tensiones y dificultades que entretanto han quedado superadas y que, por ende, para la comprensión de la actualidad solo pueden tener ya un valor «meramente histórico»; y no porque esas tensiones y dificultades fueran dirimidas, sino porque fueron atajadas. Con la derrota de 1945, como muy tarde, queda despachado de un golpe el conflicto, todavía virulento en los años veinte, entre las dos tradiciones del Reich. En los casos en que no expresa o no quiere percibir esto, el libro de Plessner sigue cautivo de la época en que apareció; incluso algunas palabras, pocas pero llamativas, como *tropisch* y *faustisch, artgemäss* y *volkhaft,* nos recuerdan el desgaste que han sufrido en el periodo que va desde la primera publicación de esta obra hasta su aparición actual. Pues ya en ellas queda reflejado el tema al que la obra se refiere. Plessner ha sido el primero en plantear esa pregunta a su libro; no sin cierta desazón cita este pasaje de Golo Mann: «La pregunta de *qué es Alemania* y qué puede hacer de sí misma era hace cien años una pregunta ineludible. Pero el tiempo ha trabajado muy de prisa… *Qué es el hombre* y qué ha de hacer de sí mismo, esta es la pregunta del futuro».

Del *pathos* del humanismo se nutre también la crítica que Plessner realiza de una autodisolución de la filosofía que acaba en el fascismo; pero este autor no solo expone en su lógica inmanente la evolución histórica que conduce a ese final, sino que también se deja imponer por ella: la posición de Plessner no está, pues, exenta de ambigüedades. No quiere ver sustituida la evaporada fe en el progreso y en los ideales occidentales por una nueva fe (que recibiría sus directrices revolucionarias de Marx, Kierkegaard o Nietzsche), sino que a esa pérdida quiere «soportarla con estoicismo»; pero al mismo tiempo, esa pérdida debe «ser transvaluada en el sentido de los últimos filósofos de la tradición humanista», de forma que, pese a su necesidad teórica, pueda neutralizarse en la práctica o puedan atemperarse al menos sus repercusiones nihilistas. El humanismo, también el humanismo político del mundo occidental, debe conservar su vigencia a título de postulado ético: «La racionalidad, la humanidad, la universalidad han caído hoy bajo la sospecha de ideología y exigen más que nunca la valentía de los confesores si no queremos hundirnos en el nivel de las puras ficciones políticas». La práctica debe atenerse a la autoridad intramundana de la razón, pese a que la teoría haya puesto en suspenso su validez, incluida la de una razón reinante en la historia. Al final, el pecado de la

interpretación biologicista acabaría reduciéndose a que en la práctica no supo detenerse a tiempo ante una autodestrucción de la razón que resultaba del todo consecuente en la teoría (pero que solo podía tomarse en serio como juego) y a que no dejó prevalecer la razón incluso contra toda razón. Visto así, el lema de que solo hay una Alemania a la que lo mejor se le trocó en lo peor ve acrecentada la discordia interna de la que es expresión. ¿No quedaría reducida esa frontera con el fascismo, que es una frontera «dentro de nosotros», a una línea de demarcación dependiente de la buena voluntad? Con toda la admiración que nos merece la nobleza personal de esta postura, nos parece dudoso, sin embargo, que pese a su digna fragilidad e incluso desvalimiento se siga con necesidad de la problemática del historicismo.

La tesis de la aparición del fascismo a partir del desmoronamiento de la autoridad rezaba de la siguiente forma:

> El siglo XIX había traído a la conciencia pública la falta de fe en Dios, pero todavía no había podido hacer tambalear la fe en el hombre. El siglo XX ha matado en la conciencia pública incluso esa fe, el humanismo, y no solo ha hecho ineludible la vida sin ninguna clase de autoridad o promesa de tipo metafísico, histórico o natural, sino que ha elevado esa situación a postulado práctico, a postulado político. Únicamente si tenemos en cuenta ese desendiosamiento o esa deshumanización, podremos entender por qué justo las naciones más civilizadas han recurrido a la creación artificial de una autoridad en lo político para proteger los instintos elementales de la existencia contra las consecuencias nihilistas y derrotistas de la inteligencia.

De ahí que el restablecimiento de la autoridad quede elevado a postulado ético a falta de otra cosa mejor:

> Quien hoy quiera recurrir a la autoridad supramundana o a la autoridad intramundana de la razón tiene que empezar procurándose las fuerzas para recuperar la certeza de su fe contra el desenraizamiento de esta fe en la conciencia ilustrada, contra todo aquello que se ha emprendido para su destrucción.

Ahora bien, si toda autoridad ha nacido de un desmoronamiento de la anterior, la decisión por una u otra de ellas carece de cualquier legitimación. ¿Por qué habría de optar uno por la urbana autoridad ilustrada del humanismo político, que debe su existencia a la disolución de la autoridad monoteísta del cristianismo? Como es evidente, no para volver a crear ataduras, no para poner otra vez en el pedestal a las autoridades, sino, a lo sumo, porque esa autoridad solo es autoridad en el nombre, pero en su

sustancia es lo contrario; ya que en su realización política no contribuye a la consolidación del puro dominio: su coacción consiste, si nos atenemos a su propia idea, en la coacción con que se nos impone lo que cognitivamente no podemos menos de aceptar. También Plessner opta por esta autoridad, así lo creemos, por ser la que menos autoridad es. Y podría hacerlo con mejores razones que la de la simple valentía del «confesor» o la del imperativo ético *per se*.

Las consecuencias de la generalización historicista de la sospecha de ideología, aunque fueron esas las que de hecho sacó la historia de la cultura, en modo alguno resultan convincentes cuando se las sitúa en una perspectiva sistemática. Pues la comparación de estilos, normas e instituciones, la comparación de culturas enteras, históricamente variables, en las que los individuos socializados han mantenido su vida, de una manera distinta y con medios diferentes en cada caso, pero interpretándola siempre con la misma pretensión de validez exclusiva, no por eso permite ya inferir que haya una base natural de la vida humana, constante en sus estructuras biológicas, antropológicas y psicológicas, «que produce juguetonamente mundos como si se tratara de burbujas». Muy al contrario: cuando se toma en serio el conocimiento derivado de esa comparación, es cuando resulta posible criticar cualquier invariante supuestamente natural (lo mismo si se trata de las categorías del darwinismo social que de los existenciarios ontológicos) como una falsa cosificación de una situación histórica, que, por ser histórica, es «superable» en principio. La consecuencia del historicismo no es el enraizamiento de lo histórico en el sustrato extrahistórico, sino la suspensión de todo lo en apariencia sustancial en el horizonte que nos proponen de golpe las posibilidades objetivas: la historia cobra científicamente una dimensión utópica en que incluso las constancias más pertinaces acaban revelando su núcleo histórico y, con su origen histórico, también su caducidad posible.

Tan dogmático como el paso biologicista de esta dimensión a la ficción de una naturaleza subyacente es la pretensión que ese paso implica respecto a teoría del conocimiento: la pretensión de que uno puede extrañarse con respecto al propio mundo y considerarlo como a todos los demás. Las estructuras «naturales» serían entonces lo que en este nivel de autorrelativización histórica obtendríamos de común una vez que comparásemos todos los mundos. Pero, muy al contrario, las otras épocas y

las culturas extrañas solo nos resultan inteligibles en la medida en que nos dejamos guiar por las perspectivas de nuestra propia situación. El conocimiento histórico nunca podrá desprenderse del todo del cordón umbilical de sus intereses; de lo que se trata entonces es de legitimar la «objetividad» de esos intereses recurriendo para ello al proceso histórico mismo.

También las instituciones centrales de nuestra sociedad industrial recogen en su forma, junto con el complejo de intereses que representan, algo así como un sentido objetivo: el crecimiento de poder que permiten en el intercambio del hombre con la naturaleza contiene asimismo el imperativo de que se aumente la libertad en el tráfico de los hombres entre ellos; la racionalización de los medios y dispositivos técnicos, no importa en qué ámbitos, contiene también el imperativo de que se aumente la racionalidad de los fines a cuyo servicio están. Y ese «sentido» puede apresarse de forma vinculante y sin arbitrariedad alguna con tal de que se logre demostrar lo siguiente: que solo si consiguen realizarlo pueden las instituciones asegurar a la larga la reproducción de la sociedad. Y si esto es así, de las necesidades de la revolución social misma pueden deducirse, como necesidades prácticas, los imperativos del humanismo político. Mas no por eso se halla garantizada su realización; pues no se trata aquí del esquema especulativo según el cual la historia solo se plantea las tareas que también resuelve. El curso de la historia no es racional según leyes inmanentes. Son los mecanismos de nuestra sociedad los que nos fuerzan a restringir cada vez más sus irracionalidades a tenor de las fuerzas sociales existentes y de las posibilidades que esas fuerzas ofrecen de modo objetivo. Aunque la historia no tiene «ningún sentido», sí que nos desafía en la práctica a intentar prescribirle el camino de una eliminación progresiva del sin sentido. El historicismo, cuando se lo piensa hasta el final, no quita a esta tarea su legitimación histórica, sino que, por el contrario, es este el que hace posible tal legitimación.

Plessner definió una vez la sociología como la institucionalización de un control permanente en una sociedad amenazada. Con su sagaz aportación sobre el origen del fascismo, está ejerciendo como sociólogo, historiador y filósofo que es a la vez un control de este tipo en el centro mismo del peligro.

Su intención básica, estimado señor Plessner, es la de una rehabilitación filosófica de la naturaleza, sobre todo de los fundamentos biológicos de la vida humana. Ahora bien, hoy ya no resulta tan desacostumbrado considerar la especie humana como un fragmento de la naturaleza. Usted, sin embargo, realiza con gran energía el giro naturalista sin pagar el precio de un naturalismo filosófico. Consciente de las consecuencias políticas que usted mismo tuvo que experimentar en su propio cuerpo, se halla inmunizado tanto contra el biologismo de cuño antiguo, esto es, contra el darwinismo social, y de nuevo cuño, el procedente de la etología, como contra el behaviourismo, dadas las incongruencias en que este incurre desde el punto de vista de una crítica del conocimiento. Usted, si me permite expresarme a lo Nicolai Hartmann, hace valer los derechos de las categorías inferiores frente a las superiores, pero sin diluir la forma sociocultural de la vida en una capa tan profunda que el sujeto cognoscente (que es también el sujeto «que ríe») ya no pueda tomarse a sí mismo en serio. Esta perspectiva es, a mi entender, la típica de las filosofías de la Ilustración: pueden aventar las nebulosidades idealistas porque no todas las ideas le son igualmente nebulosas. Esto es algo que veo confirmado en sus grandes investigaciones sobre filosofía política y sobre historia. Su toma de partido no empirista, casi feuerbachiana, por lo sensible, lo resistente, lo externo, que, sin embargo, está entretejido con la esfera del sentido, de lo siempre ya accesible, de lo interno, vincula su posición con la del materialismo de Marx. Y sin embargo, usted pone a Marx lo mismo que a Freud en la serie de los liquidadores de la razón. Ambos le parecen estrategas de un reduccionismo que, «aunque involuntariamente», hace el juego a la «autodevaluación del hombre». Esta interpretación no constituiría en este momento ninguna razón de litigio si no fuera resultado consecuente de su curioso rechazo del evolucionismo; y a ello se refiere mi primera pregunta:

El evolucionismo ingenuo, que podemos situar en torno a 1900, se ha convertido para usted en la clave de las bárbaras implicaciones de una destrucción de la razón que se presenta arropada bajo el nombre de ciencia. Ahora bien, la excelente crítica marxista que hace del darwinismo («la

convicción en el poder de la competencia y en el valor de la industria») afecta al darwinismo social, pero no a la teoría de la evolución natural. Y no toda teoría de la evolución social, tampoco la marxista, se expone a las objeciones que con toda razón pueden hacerse a las extrapolaciones del utillaje conceptual de la biología (y hoy de la biocibernética). El repudio de la idea de progreso y de los esquemas evolucionistas en general por parte del historicismo ha determinado sus convicciones filosóficas. Me da la impresión de que usted ha asociado tan estrechamente la idea de evolución con el evolucionismo de tipo empirista de fines de siglo que la historia universal no tiene más remedio que presentársele desde una perspectiva antievolucionista: *semper aliter, semper idem.* ¿No parte usted con demasiada prisa de la suposición de que un concepto humanista de naturaleza humana —y con ello la óptica de una filosofía actualizada de la Ilustración— solo es compatible con un concepto historicista de historia y de cultura? ¿De dónde saca, estimado señor Plessner, la seguridad de que no existe un proceso de formación de la especie?

Mi segunda pregunta se refiere al núcleo de su antropología: al deslinde categorial de la forma de organización de la vida sociocultural con respecto a la animal y la vegetal. Su concepto de *posición excéntrica* se ha probado sumamente fecundo. Su genial interpretación de la risa y el llanto confirma la representación-modelo de que el hombre se halla bajo la necesidad de tener que encontrar una y otra vez un equilibrio entre su ser-cuerpo (*Leib-sein*) y su tener-cuerpo (*Körper-haben*); tiene que salvar la distancia entre la corporalidad vivida (*Leib*) y la existencia objetiva del cuerpo (*Körper*). Cuando en las situaciones extremas no consigue esto, entonces el cuerpo (*Körper*) puede tomar la iniciativa en las peculiares funciones expresivas del reír y el llorar y responder vicariamente por la persona que ya no domina su corporalidad vivida (*Leib*). Lloramos y reímos *por algo.* Por mucho que nos informen los etólogos sobre animales que ríen y lloran —*así,* es decir, proposicionalmente—, no pueden reír y llorar. ¿O es que esos chimpancés de California, que están a punto de aprender un lenguaje de sordomudos, es decir, expresiones con *forma gramatical,* se echarán algún día a reír o a llorar de forma que su comportamiento pudiera quedar descrito adecuadamente con la teoría de Plessner?

He planteado este experimento mental con una cierta alevosía. Pues si fuera así, entonces la adquisición del lenguaje seria la circunstancia más

importante para la hominización de nuestros chimpancés. Usted, por el contrario, querido señor Plessner, considera el lenguaje como uno más entre los varios monopolios humanos, que están interrelacionados entre sí y que a su vez deben explicarse a partir de la estructura subyacente corporalidad vivida-objetividad del cuerpo: no es la estructura de la comunicación lingüística, en la que están plasmados los potenciales de la historia natural, la que explica las competencias particulares del hombre, sino su posición excéntrica.

Con George Herbert Mead, que en sus cursos de Chicago desarrolló una antropología más o menos en la misma época que usted y con quien usted guarda una gran afinidad, ve lo específico de las relaciones sociales humanas en *la reciprocidad de perspectivas.* El entrelazamiento de perspectivas entre *ego* y el *alter ego* es esencial para la subjetividad en que los sujetos capaces de lenguaje y acción salen al encuentro unos de otros. La intersubjetividad no la deduce usted del lenguaje, sino de la posición excéntrica de la naturaleza humana. Por eso atribuye una significación esencial a la imagen en el espejo. Al verme en el espejo, tengo experiencia de mí a través de mi corporalidad vivida que se ha vuelto objeto en el espejo, tengo experiencia de mi cuerpo. Al identificar mi imagen sigo siendo yo mismo en el que tengo enfrente; esta estructura, que lo único que hace el espejo es poner al descubierto, estaría también en la base de la relación intersubjetiva con el otro, en cuya mirada veo reflejada mi imagen.

Pero, en lugar de eso, ¿no sería más plausible deducir directamente la estructura del yo-espejo (ya en 1902 Cooley introdujo en el debate en este mismo sentido el *looking-glass*) a partir de la estructura de la comunicación lingüística —y la formación de la identidad del yo, a partir de la adquisición de la competencia lingüística, sobre todo de la ejercitación en el uso del sistema de pronombres personales—? Si así fuera, en el doble aspecto de corporalidad vivida (*Leib*) y de objetualidad del cuerpo (*Körper*) no se reflejaría otra cosa que la doble estructura del lenguaje. Esta consiste en que los hablantes y agentes solo pueden salir al encuentro unos de otros en el plano intersubjetivo si al mismo tiempo comunican sobre objetos y estados de cosas y, a la inversa, solo pueden intercambiar contenidos proposicionales si al mismo tiempo entablan una relación intersubjetiva, esto es, una relación no objetivada.

Yo sé, estimado señor Plessner, que usted tiene muy buenas razones para desconfiar de este recubrimiento, hoy tan de moda, de la antropología por la teoría del lenguaje. Justo en su reciente trabajo sobre antropología de los sentidos se ha introducido en esos espacios sin lenguaje que también pertenecen al hombre, y que tienen que resultar inaccesibles a una antropología que permanezca ciega ante la expresión no lingüística. En este sentido he aprendido mucho de sus importantes investigaciones sobre estesiología del oído. Su teoría de la música, cuya no lingüisticidad vive sin embargo de una íntima referencia al lenguaje, contradice de forma convincente ese imperialismo filológico, según el cual, cuanto tiene sentido ha de poder expresarse también lingüísticamente.

6
ERNST BLOCH

UN SCHELLING MARXISTA (1960)

Si uno no se sintiera un poco cohibido por la magnificencia con que Bloch sabe hacer uso del epígrafe, hubiéramos elegido el siguiente: «La razón no puede florecer sin esperanza, la esperanza no puede hablar sin la razón: ambas en unidad marxista. Cualquier otra ciencia carece de futuro y cualquier otro futuro carece de ciencia». Este es uno de los pocos epigramas de este pensador épico, que —a pesar de las *Huellas* y de sus propias inclinaciones— no siempre demuestra su fuerza en formas breves, aforismos y parábolas. Bloch se deja arrastrar por la sobreabundancia del pensamiento al océano del discurso. El voluminoso compendio del filósofo de Leipzig, escrito en Estados Unidos, revisado y acabado en la parte oriental de nuestro país y publicado entero por primera vez en la parte occidental,[46] refleja ya en su propia historia externa, su historia interna: la odisea de un espíritu que vive del espíritu del éxodo. Este pensamiento incuba experimentando y errando, y así se ocupa de esa «incubación» que tiene lugar en el fundamento oscuro del mundo, de la que habla Jakob Böhme. «La nada está hambrienta de algo», escribe este último, y «el hambre es el deseo como palabra primera, *fiat.*» Y este mismo motivo es el que sigue Bloch cuando plantea el hambre como pulsión fundamental frente a la libido de Freud. Esta hambre que se renueva sin cesar no deja parar al hombre y convierte la autoconservación en autoampliación; en su forma ilustrada, se transforma en una fuerza explosiva contra todas las cadenas de la privación. Esta hambre ilustrada, que es otra forma de *docta spes,* se trueca en la decisión de acabar con toda forma de vida en que el hombre

arrastre su existencia igual que un ser de «paradero desconocido». El hambre aparece como energía elemental de la esperanza. E incluso en la misma obra que Bloch dedica a la esperanza hay algo de esa hambre: aunque parte de una grandiosa sistematización de las esperanzas que recoge, está todavía en camino a la búsqueda del sistema de la esperanza devenida concepto.

Que el oficio de la razón es el *concepto* será también la objeción del positivista cuando oiga que la razón no puede *florecer* sin esperanza. Pero Bloch hace suyo de forma peculiarmente positiva lo que según el punto de vista del positivismo habría de desintegrarse en el fuego fatuo de unas cuestiones mal planteadas. Lo mismo que el positivista, Bloch critica los mitos, las religiones y la filosofía como una apariencia, pero los toma en serio como asomo y prefulguración que son de algo que hay que crear en el futuro. Si hacemos caso de una distinción de la moderna lógica de la ciencia, Bloch se queda con lo normativo extraído de algún modo de los hechos, pero no como algo ontológico, sino como un cúmulo de experiencias intencionales que partiendo de lo existente empujan a superarlo. Lo que Bloch achaca a toda la filosofía del pasado no es su voluntad de trascendencia, sino la falsa conciencia que tiene de ese trascender: como si la filosofía, al trascenderse a sí misma, se abriera a lo sido en otro tiempo o a lo siempre ya sido. Así entendía Aristóteles la esencia cuando la situaba en la perspectiva de lo que siempre fue, y así entiende todavía Heidegger la presencia ausente del Ser como la vuelta inminente de algo ya sido en el origen. El conocimiento, que desde la anamnesis de Platón hasta el psicoanálisis de Freud, parece atenerse a la idea de un regreso rememorativo, a lo que se refiere en realidad es a un porvenir, a algo que ahora resulta objetivamente posible. Esta posibilidad objetiva hace referencia a los rasgos básicos de una *vérité à faire,* de una verdad que hay que realizar, que todavía no es real «en ninguna parte», y que por eso es utópica. Mas la utopía, desde los días en que Tomas Moro le dio este nombre en su meditación *de nova insula utopica,* tan solo se transformó en utopía concreta cuando el análisis del desarrollo histórico y de las fuerzas impulsoras sociales empezó a poner al descubierto las condiciones de su realización posible. Bloch no se ocupa de tales análisis; simplemente los da por hechos, los llevó a cabo el materialismo histórico. El peligro de que, dentro del propio campo, «esquemáticos armados de un

libro de citas» y «prácticos de visión estrecha» hagan traición a la utopía en el trance mismo de su realización, es lo que, a juicio de Bloch, obliga ahora al mayor esfuerzo: el de aprehender las dimensiones de la utopía y fijarlas de manera inamisible para las generaciones futuras.[47]

Bloch quiere mantener para el socialismo, que vive de la crítica de la tradición, la tradición de lo criticado. Frente al procedimiento histórico de una crítica de las ideologías a lo Feuerbach, que priva a la *Aufhebung* hegeliana de la mitad de su sentido, contentándose con el *tollere* y renunciando al *elevare,* Bloch quisiera despojar a las ideologías de las ideas que llevan en su seno y salvar la parte de verdad que tiene la falsa conciencia. «Toda gran cultura del pasado es un anticipo de algo logrado, en la medida en que, aunque en imágenes y pensamientos, logró ser construida en la cima de su tiempo, cima desde la que tanto abarcaba la mirada.» Incluso la crítica a la religión, que Marx resume en sus *Tesis sobre Feuerbach,* se vuelve reversible en la interpretación que le da Bloch. Dios ha muerto, pero su «lugar» le ha sobrevivido; el espacio en que la humanidad colocó y proyectó a Dios y a los dioses se ha convertido en un espacio hueco después de la desintegración de esas hipóstasis; las mediciones que de la «profundidad de ese espacio» hace un ateísmo al final traído a concepto forman el negativo de un futuro reino de la libertad.

Esta idea de un «excedente cultural», de una verdad en cifra incluso en los mitologemas, logra Bloch arrancársela al economicismo de un Marx achicado por el Diamat con el guiño de una variación sobre un tema de Leibniz —a su vez variación de un tema de Locke—: nada hay en la superestructura que no esté ya en la base, con excepción de la superestructura misma. Se trata de una ortodoxia salomónica, lo mismo aquí que en otras partes. Pero no de una vuelta, como podría parecer, de Marx a Hegel. La fenomenología de la esperanza no persigue, como la del espíritu, las figuras ya superadas de este. Para Bloch, las figuras del espíritu extraen más bien la objetividad de su apariencia de la «validez que tienen para la experimentación» de una novedad de la que esas figuras representan un avance. La filosofía no ha aireado todavía su incógnita, que no consiste en otra cosa que en la posibilidad objetiva de un reino de la libertad: «Pues siempre ha sido la capa de la anamnesis platónica echada sobre el eros dialécticamente abierto la que ha servido de remate a toda la filosofía del pasado, incluida la de Hegel [...] prestándole en último término una actitud

contemplativa y de anticuario». De anticuario, porque disfrazaba lo por venir con los ropajes de algo arcaico; y contemplativa, porque en la proyección que realizaba de la génesis desde el final todavía pendiente al origen declaraba terreno reservado para la reproducción teórica aquello que solo puede realizarse por una práctica responsable tras una preparación crítica.

Resistencias de tipo literario y de tipo psicológico contra la utopía

El movimiento de las cotizaciones no hace prever por el momento una coyuntura favorable a la utopía. Desde que Karl Mannheim realizó unos decenios atrás un diagnóstico del impulso utópico en términos de sociología de conocimiento declarándolo moribundo, no hacen más que acumularse los síntomas que confirman ese diagnóstico. Cuanto más a largo plazo se realizan las planificaciones militares, tanto más se cierra y blinda políticamente el mundo occidental contra el futuro. En Alemania Occidental la abortada revolución de derechas está cosechando de manera póstuma éxitos literarios sobre la de izquierdas. De Nietzsche se extraen argumentos para movilizarlos contra lo que se considera el «pensamiento desiderativo» de la filosofía de la historia. Pues Hegel, que se muestra en especial severo contra la mera opinión, toma sin embargo partido por el progreso, aunque se trate del progreso en una dimensión tan fácil de subjetivar como es la conciencia de la libertad.

En esta campaña contra la utopía se perfilan dos líneas estratégicas.[48] Por un lado, una especie de negación directa de la historia. Es en lo que termina ese platonismo antropológico que pretende proporcionar los criterios constantes de las condiciones óptimas de supervivencia, de una vida potenciada en sí misma o rebajada de sí misma. Y en esto se da la mano con ese otro platonismo estético, que parece hecho para servirle de complemento, que garantiza la eternidad, en un mundo de formas puras, a los cristales producidos por las grandes individualidades en momentos felices. En ambos casos quedan secas las lagunas de la historia; lo que en ella aparece como realización de un sentido se evapora en el movimiento cíclico de una naturaleza desprovista de él. Pero es manifiesto que la historia universal produce en su marcha cesuras que marcan épocas; y ante

esas cesuras la supuesta inmutabilidad de la naturaleza humana queda tan reducida a ficción como la negación de un posible sentido de la historia ante la dialéctica de la racionalización progresiva. De ahí que la otra línea de argumentación trate de acomodarse a estos hechos y no niegue directamente la historia, sino que, por decirlo así, intente dejarla atrás atajando por una vía indirecta. El pensamiento escatológico apuesta por la vuelta de una edad mitológica y trata de acelerarla, ya sea por medio de una piadosa evocación del destino del Ser, ya sea por medio de una filosofía botánica de la historia de la tierra. La filosofía de la historia queda superada de este modo en términos metahistóricos; y la situación históricamente abarcable no necesita exponerse ya a una discusión racional de sus posibilidades objetivas. Este pensamiento se vale de una conciencia gravada por las pasiones de la crisis con la única finalidad de integrar a toda la historia en una suprahistoria; al proceso histórico en marcha lo desvía de la posibilidad de autodeterminarse y lo devuelve a las justas proporciones de un acontecer natural: el libro de la historia queda traducido a una mineralogía de las edades del mundo. El principio conservador de la conservación y el equilibrio de la energía, que metafísicamente reduce la física y la moral a un común denominador, excluye las innovaciones, excluye el progreso posible hacia lo mejor, incluso en sus dosis más pequeñas, como son por ejemplo las del soñar despierto. Bloch, por el contrario, toma nota incluso de los movimientos más fugaces de ese sueño como células de un gran sueño hacia delante como núcleo de esa esperanza cuyo principio ha de devolver a la humanidad a sus «quicios». Frente a tal cosa, a Ernst Jünger, y con esto representa a toda una posición, no le queda ya más que un gesto: «Incluso a los pensadores los oímos hoy decir: “Si tal o cual cosa fuera de otra manera, todo estaría en orden”. Pero probablemente, si tal o cual cosa no fuera así, las cosas resultarían todavía más temibles aun prescindiendo de que cuando una pesadilla se desvanece, enseguida viene otra a sustituirla. Estas tesis y otras parecidas se nutren de una equiparación entre razón y moral. El mundo está lleno de personas razonables que se acusan unas a otras de su sinrazón. Pero, pese a todo, las cosas siguen su curso, que es manifiestamente distinto del que todos buscaban. Quien se dedica a observarlo está más cerca de los orígenes que si pertenece a los partidos, lo mismo cuando estos se dedican en sus cuarteles a discutir la situación por separado que cuando lo hacen en un pleno». Bloch reconocería aquí el

lenguaje del cancerbero que, sin otro derecho que el de haber echado un vistazo, da otro cerrojazo a un mundo cada vez más cerrado de por sí desde que se convirtió en un mundo administrado. Contra este nuevo romanticismo podría invocar a uno de sus venerables antecesores, a Franz von Baader, quien escribe: «Uno de los prejuicios más elementales de los hombres es creer que lo que llaman futuro es algo ya hecho y terminado, que podría existir sin ellos como una casa construida en la que solo tuvieran que entrar y acomodarse, cuando en realidad ese mundo es un edificio cuyo constructor es el hombre mismo y que solamente puede crecer con él».[49]

Nietzsche redescubrió la vieja idea del eterno retorno para santificar el «instante». En el amor *fati,* la voluntad de poder, asaltante de cumbres, encuentra el vértice del mediodía. Si en los afanes sin fin de las energías vitales finitas incluso el instante más fugaz tiene garantizado el retorno, y con ello, eternidad, peso y significado, es decir, tiene garantizada la inamisibilidad en la fuga de los fenómenos y un equilibrio valorativo con todos los demás momentos, es entonces y solo entonces cuando puede ofrecerse a la conciencia desilusionada la entera felicidad del momento, la felicidad del momento tomado en su totalidad. Pues el esfuerzo de esta voluntad última borra su propia proyección hacia el futuro, y no solamente acepta en cada momento el presente tal como es, sino que asimismo lo afirma en su profundidad. Bloch también se deja guiar por este mismo motivo: «La voluntad última es la de ser verdaderamente presente. Lo que el hombre al final quiere es ser él mismo en el aquí y el ahora, quiere su ser entero sin dilaciones y sin lejanías». Pero su palabra mágica, la esperanza, se opone a la de eterno retorno. Pues con una reforma de la conciencia moral, con una trasmutación de los valores, que no tendría otro efecto que el de consolidar lo trasmutado, la oscuridad del momento vivido se haría aún más impenetrable. Por eso, lo que hay que hacer es justo romper la cadena del eterno retorno y buscar utópicamente la salida a lo abierto y todavía no hollado: «[…] y ese impulso no solo encuentra allá holgura y campo abierto por el que todavía se puede transitar, donde todavía se puede elegir, separar, tomar una dirección, abrir un camino, sino que aparte del camino, en lo objetivamente posible acaso haya algo que nos responda y salga al encuentro y en lo que ese impulso pueda saciarse sin necesidad de proseguir sin fin». El *carpe diem* solamente se hace real cuando se rompe el sello del amor *fati,* cuando se rompe esa capa que la anamnesis platónica

echa sobre la apertura dialéctica del eros. Esta relación con Nietzsche convierte a Bloch en la antípoda de aquellos contrailustrados que profesan de nietzscheanos, cada uno a su manera, y que quisieran quitar el viento a las velas de la utopía.

Pero aun prescindiendo de tales resistencias, la recepción de la obra de Bloch tenía que verse menoscabada por sus propios hábitos. Lo que representa un Benn en literatura o un Schmidt-Rottluff en la pintura, tiene también con Bloch un representante en filosofía: el expresionismo tardío, la persistencia hasta los años cincuenta de un estilo de los primeros decenios de nuestro siglo, de un estilo ya viejo, con signos de clarificación, pero también de decaimiento. Los fragmentos dispersos de una terminología construida a golpe de guiones, la manantía exuberancia de los giros pleonásticos, la fuerza de pecho con que Bloch sostiene esas largas notas ditirámbicas, unas metáforas que a veces nos recuerdan más a Böcklin que a Benjamin, todo ello denota todavía sin duda potencia y gran empuje, pero se halla ya fuera de su época. Aparte, el rayo utópico queda teñido en el espectro de unas experiencias generacionales que hoy han perdido en buena medida su evidencia. No es que el movimiento juvenil pueda envejecer de forma tan seria y formal como el estilo Biedermeier. La irrupción en la naturaleza libre, la añoranza de la vida errática de los vagabundos, el sentimiento ante el circo y la prostitución han experimentado un proceso de envejecimiento que ni siquiera tiene algo que ver de manera específica con el envejecimiento que experimenta todo lo nuevo en el círculo mágico de la modernidad. La psicología juvenil del movimiento Wandervogel deja también sus «huellas» en el concepto de esperanza. Pero a la juventud actual se le ha dado no sin razón el calificativo de «escéptica»; y cabe preguntarse si en ese escepticismo no encuentran legítimamente su precipitado unas experiencias generacionales emancipadas ya del romanticismo de los boy scouts, experiencias que no chocan con la utopía, pero sí con la introducción que Bloch hace a la utopía.

La herencia de la mística judía

Bloch ha surgido de improviso bajo el cielo de Bonn y ha trastocado toda la topografía que nos resultaba familiar.

Cuando el marxismo hace suya la filosofía europea sin fundirla en el crisol de una crítica trascendente, establece, si es Bloch quien está implicado en ello, una asombrosa mediación entre tradiciones hasta ahora confesionalmente separadas dentro de la filosofía misma, y sobre todo dentro de la alemana. Pues sucede que el órgano judío que lleva en sí el marxismo sensibiliza para determinadas perspectivas que antes eran coto de la cábala y la mística; y también para las tradiciones pitagóricas y herméticas, víctimas una y otra vez de intentos de demolición, y solo en raras ocasiones purificadas y elevadas al nivel de la filosofía oficial. La madeja helenística no quedó en realidad desenmarañada durante el medievo por la filosofía cristiana. Bajo la etiqueta de «neoplatonismo», de estas viejas tradiciones de los tiempos modernos se toma conciencia en el Renacimiento, aunque entonces continúen con todo su magma, y sobre todo en el renacimiento alemán, con Paracelso en el punto de intersección de sus múltiples ramificaciones. Siguen vivas en Böhme, pasan a través del pietismo suabo de Oetinger a los internos del Seminario de Tubinga, Hegel, Schelling y Hölderlin y, después de haber dejado ciertos matices en la monadología de Leibniz, superan el umbral de la alta especulación con la filosofía de la naturaleza de Schelling y entran de lleno en ella con su doctrina de las edades del mundo. Ya las denominaciones de filosofía de la «naturaleza» y de las «edades» del mundo son una indicación de cómo un pensamiento con tales orígenes gira en una órbita elíptica cuyos dos focos son la materia y el proceso histórico; se trata en su conjunto de una tradición apócrifa de materialismo histórico, con la que Marx conecta en una ocasión, haciendo expresa referencia a Jacob Böhme, con motivo de una polémica contra el materialismo mecanicista del siglo XVII francés y del siglo XVIII inglés; el pasaje se halla en *La Sagrada Familia.*[50]

Si tenemos en cuenta que, por un lado, en Alemania la filosofía ha vivido tan integralmente del espíritu protestante que los católicos, cuando han querido filosofar, casi se han visto en la precisión de hacerse protestantes; mientras que, por el otro, el pensamiento católico nunca ha descendido de verdad de la torre de marfil del tomismo, ni siquiera en forma no filosófica, resulta entonces claro el trasfondo sobre el que la filosofía de Bloch (que entiende a Cristo en términos veterotestamentarios como profeta de un reino de *este* mundo) se ha hecho cargo de determinadas funciones de

mediación en el propio ámbito tradicional de la filosofía. La percepción del logos divino en la historia a través de la palabra y la obediencia alienó de la naturaleza al pensamiento protestante, de igual manera que la intuición del logos divino en la naturaleza por medio de la vista alienó de la historia al pensamiento católico; es este un estado de cosas fácil de explicar desde el punto de vista sociológico. Por el contrario, en las tradiciones aludidas convergen desde el principio ambas ideas: la liberación activa del género humano en el curso de la historia con la restauración de una naturaleza caída. En los manuscritos de París encuentra Bloch la fórmula para la resolución racional de una utopía todavía cautiva del mito: el socialismo promete tanto una naturalización del hombre como una humanización de la naturaleza. El desarrollo definitivo de la naturaleza queda proyectado junto con la construcción definitiva de la historia en el horizonte del futuro, «por eso la naturaleza, la imperecedera, la que nos abraza y envuelve con tanta fecundidad, inacabamiento y cifras dentro de sí misma, es, más que un pasado, el país del futuro».

Los armónicos que resuenan en esta frase evocan la melodía que puede oírse ya en la filosofía de Schelling.[51] La experiencia fundamental de Bloch es la de lo oscuro, la de lo inaccesible, la de lo anhelante del instante vivido, la de esa nada de los místicos que tiene hambre de algo y cuyo reflejo abstracto puede percibirse todavía al principio de la lógica de Hegel. En esta hambre originaria el nudo del mundo pugna por desatarse, y al no poder, relanza la vida en cada instante a sus inicios: «Todo instante vivido sería, pues, si tuviera ojos, testigo del principio del mundo que vuelve a acontecer una y otra vez en él; todo instante se encuentra, en cuanto nunca aparecido antes, en el año cero del principio del mundo». Es esta una caracterización que podía estar tomada del primer fragmento de las «edades del mundo» de Schelling, de las consideraciones que allí se exponen sobre el «tiempo en su totalidad». También suena a Schelling el pasaje siguiente: «El “no”, cuanto todavía-no, corre a través de todo lo devenido y lo sobrepasa; el hambre se convierte en fuerza productiva en el frente siempre rompiente de un mundo inacabado. Por eso el mundo, en cuanto proceso, es un gigantesco experimento de su solución en plenitud, esto es, del reino de su plenitud». Y lo mismo que en el «sistema del idealismo trascendental» de Schelling lo «no consciente» adopta el doble significado, primero, de un subconsciente pulsional que estriba sobre el

«oscuro fundamento de la naturaleza» y, segundo, el de un alado superconsciente que dimana del «voluntario favor de una naturaleza superior», de la misma forma Bloch distingue entre el no consciente del sueño nocturno y lo no consciente del sueño diurno, entre lo ya-no-consciente que trasciende del pasado y lo todavía-no-consciente que apunta al futuro. El *pathos* romántico de una visión arcaizante de las cosas yerra, según este punto de vista, toda una esfera de cifras, símbolos y elementos místicos no solo en el mito, sino también en la visión de la naturaleza y el arte, en los sueños y las visiones, en la poesía y la filosofía. Bloch somete estos elementos a un «tratamiento utópico» en la medida en que en ellos está empujando su ser algo todavía no liberado y en que por eso pueden interpretarse como emblemas del futuro.[52] Y en todas esas interpretaciones, de esta conciencia anticipadora en la que, vueltos hacia delante, quedan incluidos hasta los «arquetipos» de Jung y las «imágenes» diluvianas de Klages, parece desprenderse algo así como el núcleo de un reino de la libertad en que la humanidad se libra de su autoalienación y se hace en libertad con las riendas de su destino. Un reino que solo se establecerá con la supresión del dominio del hombre por el hombre, esto es, en el socialismo; pues solo entonces la felicidad de los unos no necesita nacer ya de la infelicidad de los otros ni aquella ha menester de esta como medida.

La materia como alma del mundo y la técnica sin violencia

Pero todo sueño de una vida mejor quedaría «reducido a un enclave interior y aislado de manera por completo enigmática» si a su anticipación no le saliera al encuentro en la historia un potencial. Bloch salta por encima de la investigación histórica y sociológica de las posibilidades objetivas dialécticamente nacidas del proceso social, para referirse enseguida a su sustrato general en el proceso mismo del mundo: a la materia. Pues «la posibilidad real no es otra cosa que materia dialéctica». El momento de «potencia» incluido ya en el concepto aristotélico de materia se había enriquecido, antes de que Schelling volviera a adoptar esa misma expresión, en las corrientes subterráneas del neoplatonismo, dando un concepto repleto de significado. La materia, o la *natura naturans,* no necesita ya de las

entelequias-forma. Es el uno y el todo que engendra y extrae de sí mismo las formas de su fecundidad.[53] La materia es el ser-en-posibilidad, pero de suerte que la historia de la naturaleza está «destinada» a la historia de la humanidad, está «remitida» a la humanidad misma. Pues en esta se almacena la capacidad de un poder-hacer y de un poder-hacer-de-otra-manera, que en el intercambio con la naturaleza libera en ella un poder-devenir y un poder-devenir-de-otra-manera. El potencial subjetivo reacciona ante el objetivo, pero no es arbitrario, sino que se ve mediado en todo momento: en primer lugar, por las tendencias objetivas de la evolución social, y después, por lo que la naturaleza todavía inconclusa hace posible y por lo que hace imposible. Lo más propio del mundo aún está pendiente, aguarda «con el temor de verse frustrado y con la esperanza de lograrse», aguarda su realización por medio del trabajo de los hombres sociales: por medio del trabajo de sus manos en sentido literal. La doctrina schellingiana de la potencia en interpretación marxista: «La potencia subjetiva coincide no solo con lo que deviene, sino también con el que realiza en la historia, y esta coincidencia es tanto mayor cuanto más se convierten los hombres en hacedores conscientes de su historia. La potencialidad objetiva coincide no solo con lo mudable, sino también con lo realizable en la historia, y esta coincidencia es tanto mayor cuanto más se convierte el mundo externo, independiente del hombre, en un mundo mediatizado de manera creciente por él». En la consonancia utópicamente proyectada del objeto no cosificado con el sujeto manifestado y del sujeto no cosificado con el objeto manifestado, esta filosofía cree descifrar el eco de una vieja identidad.

Bloch no retrocede ante la ampliación de que es objeto en la filosofía de la naturaleza de Schelling el uso de la facultad del juicio de Kant. Al tiempo que los hombres socializados se alienan, también la naturaleza queda en «paradero desconocido» y exige que se reasuma el proyecto fracasado de su «sujeto» oculto, que se la interprete como *natura naturans* y que la mano del hombre la lleve a su meta. La consideración «mecánica» de la naturaleza, que desemboca en una manipulación técnica de las fuerzas naturales, yerra al considerar la naturaleza como una naturaleza que necesita ser devuelta a su origen. Solo cuando la consideración «teleológica» de la naturaleza concibe las cosas como simples bosquejos de sí mismas, dejan de pender en el vacío las series de fines subjetivos, los tratos y contratos de los hombres, y encuentran una conexión con la

finalidad puesta de manera objetiva en la naturaleza misma. Bloch reasume la disputa de Goethe con Newton y opone a las ciencias de la naturaleza una teoría expresiva de la naturaleza a la que entiende como trama de relaciones morfológicas basadas en la simpatía; para ello bebe de la vieja herencia del simbolismo pitagórico de los números, de la doctrina cabalística de los signos, de la fisiognómica hermética, de la alquimia y de la astrología. Pero la referencia, otra vez inspirada en Schelling, al tipo de conocimiento que representa la experiencia de la belleza de la naturaleza, a un tipo de conocimiento de la naturaleza en las mismas obras de arte, apenas si logra disimular el atolladero que supone la falta de una introducción metódica a esa «teoría expresiva» de la naturaleza; todas las tentativas anteriores se basaron en una metáfora ya inservible, en la analogía entre macrocosmos y microcosmos, entre hombre y universo.

De todos modos, al hilo de estas consideraciones Bloch se topa con la cuestión, digna de recordarse, de una «técnica sin violencia». Las teorías científicas y su aplicación técnica son, en efecto, «extrañas a la naturaleza». Tanto la ciencia como la técnica disponen de la naturaleza según las leyes observadas de su comportamiento «para nosotros». Las relaciones funcionales que esas leyes recogen se mantienen en una productiva ignorancia de la «esencia» de la naturaleza, dejan de lado la cuestión de qué puede ser esa naturaleza «en sí». Por eso, a la técnica, que por necesidad ha de proceder conforme a esas leyes, le falta el contacto con la gracia y el favor de la naturaleza, con «el mundo viejo y maduro». Bloch ve falta de ligazón de la técnica con la tierra tanto en su capa de artificialidad como en la miseria y odiosidad específicas del «mundo burgués de las máquinas». El forzado epíteto «burgués» emerge en este pasaje porque la técnica no solo ha surgido en el marco de las relaciones de producción capitalista, sino que también se ha visto distorsionada por ellas. Igual que en el intercambio de mercancías las relaciones abstractas de los valores de cambio permanecen externas al valor de uso concreto, también en las ciencias de la naturaleza las leyes abstractas permanecen externas al sustrato natural. Esta analogía, que Bloch coge aquí al vuelo y que Lukács había desarrollado decenios antes en *Historia y conciencia de clase,* anima a Bloch a esperar que las fuerzas productivas técnicas se despojen bajo el socialismo de su forma abstracta y puedan recuperar el equilibrio en un movimiento concreto de

«coproductividad con la naturaleza». La libertad conquistada en lo político-social tendría su prolongación en lo político-natural:

> Lo mismo que el marxismo ha descubierto en el hombre trabajador al sujeto de la historia que se engendra en realidad a sí mismo, y lo mismo que solo deja descubrirlo por entero y lo deja realizarse en el socialismo, así también es probable que el marxismo llegue a adentrarse en la técnica hasta un sujeto de los procesos naturales desconocido y todavía no manifestado en sí mismo: mediando a los hombres con él, a él con los hombres y a él mismo consigo mismo.

Según la concepción original de Marx, las fuerzas productivas, también las técnicas, eran los agentes propiamente dichos de la riqueza social; la revolución que experimentaban las relaciones de producción cuando se habían quedado anticuadas y estrechas no hacía más que liberar a las fuerzas productivas. Más aún: de la irracionalidad de un orden que impide un progreso objetivamente posible hacia un estadio evolutivo superior solo se hace responsables a esas relaciones de producción. Pero cuando Bloch, por el contrario, arremete contra esta inocencia de las fuerzas productivas garantizada por la filosofía de la historia, es evidente que se ve forzado a ello por experiencias concretas. Hay indicios, en efecto, de que los desarrollos sociales que se registran tanto en el Este como en el Oeste, más allá del conflicto que los enfrenta, se dirigen tendencialmente a un nivel intermedio común. Y sea como fuere, no cabe duda de que tanto allá como acá se acumulan los fenómenos que se prestan a una interpretación sociológica bajo el común denominador de «sociedad industrial». Es cierto que este punto de vista ha llevado a no pocos en Occidente a pasar peligrosamente por alto tendencias divergentes que todavía resultan de las distintas ordenaciones de la propiedad. Pero los desarrollos técnicos pueden, en efecto, dar lugar *per se* a un marco organizativo que se comporta frente a las relaciones de producción con una independencia mucho mayor de la que los marxistas jamás imaginaron. Y sin embargo, esas instituciones suscitadas de manera específica por la técnica desarrollan una «capacidad de alienación» que nada tiene que envidiar a la propia del capitalismo. Bloch mantiene la utopía prometiendo una resurrección socialista no solo al capitalismo, sino también a la técnica generada por él. La naturaleza capitalista, por decirlo así, de los medios técnicos empleados en los países socialistas y las formas sociales en que esos medios se organizan se explicarían entonces como una especie de *cultural lag*.

Exuberancia de la utopía y melancolía del cumplimiento

No habría que confundir este pensamiento con la pasión que Bloch vuelca en él. Esa pasión puede sonarnos a resentimiento propio de la crítica de la cultura; puede sonarnos, aunque sepamos que no es así, a puro romanticismo social. Esa pasión se hace visible con toda claridad, por ejemplo, en la polémica contra Gropius y Le Corbusier, contra el arte de los ingenieros, contra los arquitectos del cemento armado, contra los muebles de acero y los techos planos; el anatema contra la técnica abstracta se extiende a las líneas arquitectónicas: «El efecto que producen es tanto más frío cuanto que no queda en ellas ningún escondrijo, lo único que ofrecen es la ramplonería de un superficial juego de luces». Pero no es solo el sentido del deber lo que lleva a Bloch, y también a Lukács, a ridiculizar el arte moderno: en sus aplausos al «realismo» resuena su afinidad con la estética clasicista. Lo mismo que en Hegel, el arte es interpretado según el modelo de lo simbólico. La bella apariencia es un reflejo del brillo que las formas y cosas arrojan de antemano sobre aquello que alguna vez podrían ser —materia que prefulge en lugar de idea que se torna fenómeno—. Esta estética guarda una significativa relación de complementariedad con la de Adorno: el arte no puede exhibir su verdad en la contradicción existente.

El problema estético nos devuelve de nuevo al político —Bloch es ciudadano de otra república—.[54] Su pensamiento se dirige a otros destinatarios; esto es lo que ocurre cuando trata de fundir un Diamat dogmático y congelado en un empirismo obtuso sacándolo al sol de sus orígenes utópicos. Su oficio de escritor se halla ligado a convenciones distintas; esto es lo que ocurre cuando se ve en la necesidad de pagar su débito a la jerga ambiental, cuando sale a la palestra contra la fenomenología de la vivencia de Heidegger tildándola de animal y pequeñoburguesa, cuando se burla de Klages calificándolo de «Tarzán de la filosofía» y cuando despacha a H. D. Lawrence con los calificativos de «porno» y además sentimental —lo que más irrita en todo ello es la falta de agudeza de estos juicios—. Invectivas similares contra Jaspers se explican como mecanismo de defensa contra esa necia fórmula que, sin pensar mucho las cosas, quiere hacer de Bloch «un Jaspers del Este»; la

comparación cae por su propio peso. Pero en cualquier caso, Bloch prodiga su polémica en una moneda que mucho suplemento literario de este país está dispuesto a devolverle, no sin una apariencia de razón. Bloch no rehúye ese nivel en que el anticomunismo local está dispuesto a su vez a pasarle factura. Pero ni las denuncias nacidas de la controversia política cotidiana ni la tentativa complementaria de poner a Bloch, el gnóstico, en una lejanía teológica, deben apartarnos del propósito de buscar la dimensión en que esta filosofía hunde sus raíces políticas: Bloch se limita a ponerle un traje gótico a esa íntima relación de la estrategia leninista con el poder. «No sin razón vive en el marxismo, además del elemento que podríamos llamar tolerante y que se expresa en el reino de la *libertad,* el elemento que podríamos denominar catedralicio y que se expresa en el *reino* de la libertad, en la libertad como un reino. Los caminos que conducen a él tampoco pueden ser liberales; son la conquista del poder en el Estado, son la disciplina, la autoridad, la planificación central, la línea general, la ortodoxia… pues justo la libertad total no se pierde en un cúmulo de caprichos y en la desesperación sin sustancia que de ellos resulta, sino que únicamente triunfa en la voluntad de ortodoxia.» Aquí el pensamiento puede sentirse uno con profundas tradiciones de la filosofía alemana y, sin embargo, en ese mismo hálito, lo «regio», la «esencia del orden» son objeto de una santificación que, sea dicho con todo el respeto a Bloch, lindan con lo totalitario: «[…] orden *en todos los campos y las esferas posibles,* desde la limpieza y la puntualidad hasta la visión general de lo viril y lo bien hecho, desde lo ceremonial hasta el estilo de construcción, desde la serie numérica hasta la sistemática filosófica». La violencia práctica de los medios envuelve el fin al que tienden, aun cuando, como es aquí el caso, solo se trate de la oscura anticipación teórica de ese fin. Bloch sabe muy bien de la «melancolía del cumplimiento»; habla de que también en el adviento hay algo de no-llegada, de ese resto amargo que queda siempre en todo realizar. Pues del realizar no puede sustraerse la acción de los que realizan, ya que estos solo se realizan de manera gradual a sí mismos en la realización de lo que pretenden. El círculo que traza el problema de la educación de los educadores vuelve a plantearse aquí a nivel utópico. Pero también para esto tiene seductoramente a punto una solución la fórmula de la creciente automediación del hombre y la naturaleza.

Mas una utopía que a la dialéctica de su propia realización vuelve a concebirla utópicamente no es, ni mucho menos, tan concreta como pretende. La imagen del reino de la libertad tal vez deba esa rigidez de rasgos que llega a adquirir en lo «regio» a la exuberancia de su proyecto inicial. Y esa exuberancia podría a su vez hundir sus raíces en ese tipo de materialismo especulativo que exceptúa la especulación misma del materialismo. Marx justifica en una ocasión su famosa sentencia de que a la filosofía no se la puede realizar sin suprimirla, en una polémica contra la filosofía de los Jóvenes Hegelianos, de la siguiente forma: esa filosofía solo toma en consideración la lucha crítica de la filosofía con el mundo, sin darse cuenta de «que toda la filosofía del pasado pertenece también a ese mundo y que constituye su complemento, aunque se trate de un complemento ideal».[55] Bloch concluye de ello que la negación de la filosofía se refiere a la filosofía «que se ha hecho hasta ahora» y «no a toda filosofía que pueda hacerse o se haga en el futuro». Pero Marx afirma sin lugar a equívocos lo contrario. Pues en el mismo pasaje que hemos citado prosigue: «La filosofía de los Jóvenes Hegelianos se comporta de manera acrítica con respecto a sí misma, puesto que ha partido de los presupuestos de la filosofía y se ha quedado en sus resultados… cuando esos resultados —aun suponiendo que sean correctos— solo son de recibo desde los presupuestos de la filosofía del pasado, de la *filosofía como filosofía*». Entre los presupuestos de la filosofía está la conciencia de su propia autonomía: la convicción de que el espíritu filosofante es capaz de fundarse a sí mismo. En cambio, la filosofía que es crítica frente a sus propios presupuestos, la filosofía transformada en crítica, se entiende a sí misma como parte del criticar, como una expresión de la alienación —y sobre todo, de su superación—. Solo en la medida en que quede superada de manera práctica, superación que debe entenderse como su realización, podrá la filosofía mirarse a sí misma por encima del hombro, y será posible el conocimiento del que la especulación se imaginó estar ya siempre en posesión.

El error de interpretación que comete Bloch es más que eso: acaba anulando el carácter puramente experimental de la validez de la utopía. De ahí que, lo mismo que ocurre siempre en el Diamat, quede también sin aclarar la relación de la crítica filosófica con las ciencias. Si la utopía, a partir de la experiencia de las contradicciones existentes, tiene que aprehender teóricamente la necesidad práctica de su superación, habrá de

legitimar de modo científico el interés que guía su conocimiento en un doble sentido: como una necesidad realmente objetiva y como una necesidad cuyo cumplimiento es objetivamente posible. La modestia de un pensamiento utópico que se sabe hipotético contrasta con la conciencia que el especulativo tiene de su autonomía. Aquel considera el proyecto filosófico como refutable empíricamente por medio de un análisis científico de las condiciones de su realización posible, sin esperar por ello de ese análisis una prueba definitiva en cada caso —ya que la práctica revolucionaria sobrepasa también a la teoría anticipadora—. El pensamiento especulativo, por el contrario, cree poder completar la filosofía con la investigación, pero también que solo puede ser corroborado, no refutado por esta. Bloch ensaya una tercera posibilidad: la de mantener la especulación haciendo variaciones utópicas sobre ella. Cae la garantía de salvación, pero la anticipación de la salvación sigue conservando su certeza: o se hace así, o no se hará; o se consigue todo, o no se consigue nada; o se cumplen por fin las esperanzas de acuerdo con las imágenes anticipadas de ese cumplimiento, o el caos.

Si la utopía extrae la fuerza de su conciencia de la experiencia de que los límites en apariencia naturales han resultado una y otra vez ser límites históricamente superables, debería aplicar igual rigor contra sí misma y desarrollar también una conciencia de sus propios límites. Sin duda, a un análisis dialéctico, que no opera con una simple aproximación a totalidades, sino que lo hace a partir de una anticipación de esas totalidades mismas, no puede reducírselo con sentido a un análisis diferencial; el concepto de utopía no puede reducirse a una suma de ideas regulativas. No obstante, la utopía debe mantener la conciencia de que son posibles cambios que de forma imprevisible y en un momento dado podrían acabar devorándola. Y de una utopía que queda destruida en el trance mismo de su realización, podría surgir una situación que difiriese de manera categorial de la previsión utópica: podrían aparecer nuevos impedimentos, nuevas dificultades, nuevos gravámenes, que, aunque *toto coelo* distintos de los que se conocían hasta el momento, se ajustan tan poco a lo que hoy podemos considerar como estructura válida del problema, que, desde la atalaya de una conciencia utópica, por utópica que fuera, ni siquiera serían notificados como problemáticos. Sencillamente, la utopía realizada «no sería eso». Esta conciencia del límite no anula la conciencia de la utopía, no justifica la

renuncia de la Ilustración a la utopía como tal. La propaganda contra las consecuencias jacobinistas de los movimientos utópicos, la prédica que cambiando de funciones se vuelve contra el terror de la moralidad, no hace más que aumentar los peligros frente a los que ciega.

El materialismo de Bloch es un materialismo especulativo, su dialéctica de la Ilustración sobrepasa la dialéctica para convertirse en una doctrina de las potencias. Dicho de un modo metafórico —y en la utopía queda siempre un resto de lenguaje metafórico—, Bloch enfila la proa de su pensamiento más hacia la evolución de un mundo al que en términos generales se sospecha en gestación que a la resolución del maleficio social de las contradicciones existentes. La filosofía de la naturaleza se convierte en naturaleza de su filosofía.

Para los filósofos de los restos de la tradición europea, que hoy se ven reducidos a un espacio todavía más estrecho entre el positivismo anglosajón y el materialismo soviético, no deja de ser, sin embargo, un hecho irritante que desde la otra parte del Elba se les presente una filosofía que —aun a costa de tener que saltar por encima de Kant, y en cierto modo precríticamente— se ve empujada todavía por el gran aliento del idealismo alemán. El pensamiento despliega sus alas; y menester es que lo haga, aun cuando el tiempo de los auspicios haya pasado ya.

7

THEODOR W. ADORNO

UN INTELECTUAL FILOSOFANTE (1963)

Postsocrático llama Adorno al intelectual que pretende realizar hoy lo que la filosofía prometía en otro tiempo. Esta burlona caracterización no oculta la alusión a los presocráticos heideggerianizados y tampoco la pretensión de que después del final de la gran filosofía, la herencia de Sócrates ha quedado mejor conservada en la retórica ilustradora de unos sofistas incorregibles que en los discípulos de Platón.

Hace apenas un año que Adorno pronunció una conferencia ante la filosofía académica en pleno. De esa conferencia recuerdo sobre todo una cita de Peter Altenberg, editado por Karl Kraus, en que se recurre a los malos tratos a los caballos para enseñar qué es humanidad: «Tales malos tratos no cesarán hasta que los transeúntes se hagan tan irritablemente decadentes que no puedan dominarse, y frenéticos y desesperados cometan un crimen dejando tendido en el suelo de un tiro a ese cochero abyecto y cobarde —no poder soportar ya ver maltratar a un caballo es la hazaña del hombre del futuro, decadente y débil—; hasta ahora había tenido la fuerza suficiente para no inmiscuirse en estos asuntos del prójimo». Adorno recurría a este pasaje para liberar a la idea de progreso de la confusión con los progresos en la dominación técnica de la naturaleza. Pues en la coacción que ejerce el progreso técnico pervive todavía el ininterrumpido poder mítico con que los poderes racionalizados de la naturaleza siguen afirmando, pese a todo, su viejo dominio frente a los nuevos amos. Por el contrario, el progreso en el sentido enfático de la palabra solo sería posible cuando la humanidad se percatara de su propio carácter natural justo allí

donde se diría que la técnica la ha situado más lejos de él. Por ejemplo, si en lugar de verse impelida a ello por los conflictos de la escena política internacional, pudiera ponderar de manera racional si la conquista astronáutica del espacio es realmente más urgente que la satisfacción de las necesidades elementales en muchas partes de la Tierra en que todavía se pasa hambre. Adorno descifra la intención que el progreso irreflexivo no hace más que entorpecer justo en el concepto de decadencia. La debilidad de nervios de que habla Altenberg designa una forma de individuación extrema que hoy solo podría ceder su puesto a una humanidad avanzada en lo humano. Se puede aceptar con toda tranquilidad la objeción que enseguida se nos ocurre. En nuestras latitudes han desaparecido entretanto los malos tratos a los caballos y no porque haya habido un progreso de la sensibilidad, sino por un progreso de la técnica. En el tráfico automovilístico, al que han sucumbido los coches de caballos, la rusticidad del cochero ha quedado superada al convertirse en general. Pero incluso la dialéctica del ejemplo envejecido legitima la cosa que ese ejemplo quiere señalar.

Esa cita se me quedó muy hondamente grabada en la memoria porque aquella tarde ninguna otra cosa hubiera podido caracterizar mejor la mentalidad de Adorno y distinguirlo a la vez de sus colegas catedráticos. Un escritor entre funcionarios. Escritores entre los filósofos, incluso en el sentido específico de esta palabra, los ha habido aun en Alemania. Adorno no es el primero. La tensa relación de los intelectuales con la enseñanza organizada es tan vieja como la universidad. Después de la muerte de Hegel los escritores ocupan incluso los puestos de los grandes filósofos. Kierkegaard decía de sí mismo que era escritor religioso, y Nietzsche, escritor filosófico.

El uno escribió tratados y el otro aforismos. Walter Benjamin, que fue también de este espíritu y que ejerció sobre Adorno una gran influencia, comparaba en una ocasión el género del tratado, que es de origen árabe, con la arquitectura del islam. La estructura solo se abre desde dentro: «La superficie de sus deliberaciones no está vivificada pictóricamente, sino recubierta con las redes de una ornamentación que se extiende y anuda sin solución de continuidad. En la densidad ornamental de esta exposición desaparece la diferencia entre desarrollo temático y excursos». Con este código podrían descifrarse muchos artículos de Adorno, justo los más

herméticos y profundos, como tratados encubiertos. Parecen laberintos que hubieran sido vueltos hacia fuera por mor de la penetración y clarividencia internas. Y por el contrario, adoptan un carácter aforístico los pensamientos afilados, que hasta tal punto extraen su fuerza de lo individuado y lo no integrado, que su contenido se rebela contra la forma sistemática. El que Adorno se niegue a hacer investigaciones propiamente sistemáticas es expresión exacta no solo de su concepción del filosofar, sino de una determinada idea filosófica. Lo mismo que Hegel, es de la convicción de que la universalidad de la forma lógica no hace justicia a lo individual. Mas también el pensamiento dialéctico, en su tentativa de quebrantar el carácter coactivo de la lógica con los medios de esta, conduce en el sistema a pasar del aislamiento reflexivo a la glorificación de la totalidad, tránsito que es tan sangriento en la historia como cuestionable en la lógica hegeliana de la historia. Adorno observa en una ocasión que el pensamiento sistemático tiene siempre algo de eso que los artistas de París llamaban *le genre chef d'œuvre*; su resistencia contra la coacción del sistema y la jerarquización del pensamiento se revela en su enardecimiento contra la obra maestra. A este enardecimiento le erigió Adorno un digno monumento con sus *Minima moralia.* Pues a él le honra aquello que quienes lo malinterpretan podrían entender como una humillación: su obra maestra es una colección de aforismos. Pero puede estudiársela con toda tranquilidad como si de una *Summa* se tratara.

Adorno hace frente a la rígida lógica de la inferencia deductiva; exige que en un texto filosófico todos los enunciados estén a la misma distancia del centro, reconociendo con ello sus derechos a viejas ideas hermenéuticas. Pues los textos que fueran capaces de justificar todos sus pasos según los preceptos de la lógica formal y la metodología analítica, o serían triviales, o dejarían de ser textos para convertirse en instrumentos de la práctica científica. En la tradición filosófica nunca los ha habido. El pensamiento que penetra en una cosa justo por lograr recoger en sus propias vibraciones la capacidad de resonancia del sujeto del que parte no puede demostrar *in forma* su propia génesis lógica. Adorno ha expresado esta idea en dos giros peculiares. Aboga por las «lagunas en el pensamiento» y porfía contra el gesto de «tener ganado el pleito». El pensamiento pertinente, se dice en el

primer pasaje, quebranta la promesa que viene implicada en la forma misma del juicio —«esta insuficiencia se parece a la línea misma de la vida que discurre torcida, desviada, decepcionante con respecto a las premisas de la vida y que, sin embargo, solo de esta forma es capaz de representar en las condiciones actuales de existencia una existencia no reglamentada».

Esta renuncia a una demostración sin lagunas se halla en correspondencia con la renuncia al gesto de «tener ganado el pleito», la renuncia a querer tener la última palabra, una palabra que resultase coercitiva. Al pensamiento calculador le opone otro, que en el diálogo y la dialéctica ha aprendido algo más que la obligación de acabar toda discusión de forma concluyente: «Se trataría de tener conocimientos que no fueran del todo correctos, invulnerables, irrefutables, pues tales conocimientos acaban convirtiéndose de manera irremisible en tautologías, sino conocimientos ante los cuales la pregunta por su corrección se sentenciase a sí misma. Pero con ello no se está abogando por el irracionalismo, por la enunciación de cualesquiera tesis que solo podrían quedar justificadas por la fe revelada de la intuición, sino que se aboga por la supresión de la diferencia entre tesis y argumentos. Pensar dialécticamente significa que el argumento ha de llegar a tener la drasticidad de una tesis y la tesis contener en sí la plenitud de las razones que la avalan». Adorno siempre rechazó con indignación la exigencia de recapitular al final en forma de tesis el contenido de sus investigaciones, siguiendo el uso científico. Las tesis no son legítimas como resultado final, sino solo si presentan lo principal, es decir, si contienen en sí sus argumentos. Es posible que al hacer esta exigencia, Adorno tuviera a la vista las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx o las tesis de Benjamin sobre filosofía de la historia, que después del fragmento teológico-político es lo más importante que Benjamin nos ha dejado en filosofía.

En una de esas tesis se habla también, en relación con las utopías de la naturaleza de Fourier, de una forma de trabajo que lograra, en lugar de explotar a la naturaleza, liberar las creaciones que como posibilidades dormitan en su seno. Con ello hemos tocado un tema que inflamó el pensamiento de Benjamin y asimismo el de ese círculo cuyo integrante más joven era Adorno: Bloch, Horkheimer, Herbert Marcuse y Gershom Scholem y también Friedrich Pollock, orientado más bien a la economía; todos ellos se sintieron interpelados por la cuestión de cómo sería posible una reconciliación de la civilización con la naturaleza. La cuestión se halla

planteada a la manera del siglo XVIII, pero está concebida en términos posmarxistas y articulada a través de Freud, sin que por ello quede eliminado su potencial místico que desde Schelling fluyó mezclado con el romántico. Determinante sigue siendo el viejo *topos* de que los hombres no pueden esperar su propia emancipación sin la resurrección de la naturaleza caída, sin el retorno de una naturaleza condenada también al exilio.

Los conceptos entre los que Adorno y Horkheimer tensan la red de su «dialéctica de la Ilustración», el yo y la naturaleza, han heredado su nombre y su significación inmediata del idealismo alemán. Pero esas estacas bien conocidas están clavadas en una tierra extraña. La naturaleza ofrece un rostro terrible y un rostro amigo. Pero la faz amiga y atrayente de la naturaleza se halla cubierta, sin embargo, por una sombra peculiar de ambivalencia. Esta es la perturbación en el mecanismo de relojería que constituye la obra de Adorno. La naturaleza ofrece rasgos terribles, tales como los recoge el mito, en la medida en que la especie humana ha de buscar en ella una vida siempre amenazada. En el proceso histórico universal del trabajo social aumenta el poder de disposición técnica sobre la naturaleza; la superstición animista ante el espanto que la naturaleza produce y la adaptación mágica a sus poderes van quedando desencantados poco a poco en ese proceso. Bajo el fin de todo punto vital del sometimiento tanto de la naturaleza interna como de la naturaleza externa, la naturaleza se convierte en material de la actividad de un yo que se asienta sobre la represión de las pulsiones. En este contexto, el yo idéntico en que la Ilustración funda la esperanza de emancipación solo aparece como un centro encallecido de violencia y renuncia. El sistema del saber y el sistema de la ciencia, que se forman a la vez que el yo, junto con la armadura de la lógica formal, pueden, por tanto, al igual que la inteligencia sometida al anatema de la autoconservación física, volver concebirse al final como órgano de la naturaleza. La razón desempeña aquí el papel de un simple instrumento de adaptación en lugar de palanca para la emancipación. Convierte a los hombres en «bestias que llegan cada vez más lejos», y la civilización misma, al querer desembarazarse de la naturaleza como de algo terrible, no se transforma en otra cosa más que en una protuberancia de la naturaleza.

Solo una civilización reconciliada con la naturaleza podría superar la historia natural. Solo a ella volvería la naturaleza su faz amiga. Pero para eso sería preciso un autoconocimiento del espíritu en el que este se reconociera como una naturaleza disociada de sí misma, como «naturaleza que se hace perceptible en su extrañamiento». La razón no tendría por qué perderse por ello en su contrario. La identidad del yo, elaborada bajo las coacciones de la pura autoconservación, no queda cancelada por la autorreflexión. Una individuación plena no haría más que despojarse de la costra endurecida que en la sociedad burguesa lleva pegada el ídolo de la personalidad. También en la única pasión humana, el amor, en que la relación mimética con la naturaleza, la asimilación y acomodación que hacen entrega de sí mismas sustituyen a la dominación técnica de la naturaleza, permanece a salvo la individualidad extrema, el yo queda reconciliado con la naturaleza sin sucumbir a ella. Esta *entrega,* del todo libre de cualquier voluntad de posesión, es, por lo demás, la única palabra con que Adorno rompe el tabú que pesa sobre el estado esperado. La utopía está sometida a la misma rigurosa prohibición de imágenes que el estado mesiánico de los judíos. Este es el único lugar donde Adorno rompe el hilo de una filosofía integralmente negativa.

En el acto de entrega la ternura despierta, pues, la fuerza olvidada de la mimesis. Constituye en el nivel de la sociedad desarrollada un modelo para una posible reconciliación con la naturaleza. Pero en la civilización la naturaleza no solo promete felicidad en esas anticipaciones de un auténtico progreso, sino también en la euforia del rapto en el que el yo queda en suspenso. En el canto de las sirenas una naturaleza amorfa atrae al hombre a una vuelta inmediata, le ofrece escapar de la civilización, el alivio de desprenderse de la propia identidad.

A veces parece que Adorno sucumbe también a ese canto. En sus pasajes más negros la «dialéctica de la Ilustración» desespera de que pueda producirse un último vuelco; se resigna entonces a la tesis de la contrailustración de que el espanto no puede eliminarse, pero de que en definitiva nos queda la civilización y, aunque refunfuñando, acaba por entregarse al remolino autodestructivo del impulso de muerte. Horkheimer, amigo de Adorno, mayor que este y muy respetado por él, se siente peculiarmente atraído por Schopenhauer y por los intentos del yo de sobrevivirse a sí mismo abandonándose a la naturaleza. En Adorno, ese

mismo *topos* de una recaída del yo en la naturaleza ofrece más bien rasgos utópicos, sexuales y anarquistas. A veces Adorno le quita brillo casi imperceptiblemente a la utopía de una naturaleza reconciliada con la civilización, por desesperar de su posibilidad, y al final la hace desvanecerse en el sueño de una naturaleza fascinadora que se deja pagar sus favores con el abandono de la individuación. Esta solo aparece entonces, lo que no deja de ser irritante, como una maldición, y la emancipación como el eco de esa maldición.

En última instancia, Adorno permanece indeciso ante la ambivalencia que percibe en la faz amiga de la naturaleza. Y con esto se relaciona esa «cuestión vital para el intelectual» que Adorno ve planteada en esta «vergonzosa alternativa»: convertirse *también* en adulto o seguir siendo un niño. No cabe duda de que las marcas del esfuerzo por el que se consigue la mayoría de edad estrechan la mirada, y que cierto grado de infantilismo hace también ver, y en todo caso garantiza la felicidad. No es casualidad que el misterio del genio se cifre en una edad adulta que logra retener su infancia. Pero cuando este ingenio forma él mismo parte de la utopía, cuando las relaciones objetivas impiden mantener al niño en el adulto y, sin embargo, se sigue exigiendo conectar ambas cosas, entonces tal vez solo una regresión apaciguadora pueda superar limitaciones de una emancipación que se ve restringida por mor de una autonomía endurecida. En estas circunstancias, la exigencia de unidad de obra y vida, que dentro del contexto del pensamiento liberal hace Jaspers y que aplica como criterio a los grandes filósofos, se queda en una abstracción. Si el estado del mundo hiciera preciso pagar la libertad de la teoría con el cautiverio biográfico y la emancipación con la regresión, sobre la filosofía y por encima de todo sobre la filosofía del intelectual recaería algo del riesgo de los viejos misterios. En cualquiera de los casos, Adorno ha dedicado a Kafka y a Proust sus dos mejores ensayos. Muchos rasgos de Adorno, que resultan muy dolorosos a sus admiradores y a los que lo quieren, no dejan de tener en este contexto su punto de razón. Si la fuerza de las intuiciones analíticas es igual al dolor de cuya experiencia nacen, entonces la vulnerabilidad y las constantes heridas de Adorno representan también un potencial filosófico.

La última vez que nos vimos hace unas semanas, me contaba Adorno una anécdota sobre el talento inimitable de Chaplin. Data de después de la guerra, en Hollywood, en una fiesta que se daba al protagonista de la película *Los mejores años de nuestra vida,* un mutilado de guerra que había perdido ambas manos. Adorno, que era el único que no lo sabía, tendió la mano al héroe homenajeado y se quedó sobrecogido cuando en lugar de la mano se topó con el garfio de metal de la prótesis del antebrazo. En ese instante, Chaplin reaccionó como un relámpago y se puso a hacer una pantomima tanto del espanto de Adorno como de sus inútiles esfuerzos por sobreponerse. Por supuesto, esta historia sobre Chaplin es una historia sobre Adorno.

Adorno llamó «frialdad» al principio de la subjetividad burguesa, sin el que Auschwitz no hubiera sido posible. Incluso en la normalidad menos sospechosa descifraba un aterimiento de la vitalidad. En este olfato desarrollado hasta el virtuosismo no se pone de manifiesto, como sospecha Bloch, la mirada malévola del misántropo curtido, sino una buena dosis de ingenuidad no alienada, siempre a flor de piel y herida una y otra vez. En medio de la camaradería montada justo para restar importancia al aspecto de esa parte inanimada del cuerpo, la frialdad del metal había cogido desprevenido a Adorno. Y lo que logró en ese fugaz instante la mimesis muda del gran clown, es decir, relajar la tensión de quien trataba de guardar la compostura sumido en su espanto, puede que se convirtiera en un motivo del lenguaje de Adorno y de sus análisis exorcizadores.

En la última obra filosófica de Adorno, la *Dialéctica negativa,* nos encontramos con un difícil pasaje que recoge de un golpe la idea central de la *Dialéctica de la Ilustración*:

> Que la razón es algo distinto de la naturaleza y, sin embargo, un momento suyo, esta es su prehistoria que se ha convertido para ella en una determinación inmanente. La razón es naturaleza como fuerza física desgajada para los fines de la autoconservación. Pero una vez separada de la naturaleza y enfrentada a ella, se convierte también en lo otro de la naturaleza. Y en este efímero despuntar sobre la naturaleza, la razón es idéntica y no idéntica con la naturaleza, es decir, algo dialéctico por su propio concepto. Pero cuando menos son las trabas con que la razón, en esa dialéctica, se convierte en lo opuesto absoluto de la naturaleza y se ensimisma al contacto con ella, tanto más se convierte en naturaleza como autoafirmación salvaje; solo como reflexión de la naturaleza podría la razón ser sobrenaturaleza.

Adorno se valió de la *Odisea* para rastrear las huellas casi borradas de la prehistoria de la subjetividad. Los episodios del viaje de Ulises, astuto por partida doble, ponen de manifiesto la crisis que en sí y consigo experimenta el sí mismo en el proceso de formación de la propia identidad. El astuto Ulises escapa a los encantos animistas y los poderes míticos, y se libra de los sacrificios que exige el ritual sometiéndose en apariencia a ellos. La clarividente burla a aquellas instituciones que empiezan asegurando en el origen la conexión entre una naturaleza sobrepoderosa y un yo todavía difuso que se adapta de manera mimética constituye un fragmento de ilustración primitiva. Con este acto se forma un yo que se mantiene idéntico consigo mismo obteniendo con ello poder sobre la naturaleza inanimada. El yo adquiere su organización interna en la medida en que para someter a la naturaleza externa somete en sí mismo a lo amorfo, a la naturaleza interna. La autoconciencia triunfante de la Ilustración insiste en esta relación de autonomía del yo y dominación de la naturaleza. Y lo que Adorno cuestiona es la certeza adialéctica que esa Ilustración tiene de sí.

Si el sometimiento de la naturaleza externa solo se logra por medio de una represión de la naturaleza interna, entonces el creciente poder de disposición técnica golpea también de manera incidental sobre la subjetividad que se ha formado en esas conquistas. La misma constitución originaria de un yo capaz de identificarse duraderamente consigo mismo es ya resultado, según sospecha Adorno, de la disolución de aquella amorfa conexión simpatética (a la vez que mortífera) con la naturaleza que el sacrificio del propio yo, tal como lo fijaba el ritual, prometía mantener. Pero si esto es así, entonces la historia de la civilización nace de un acto de violencia que sufre tanto el hombre como la naturaleza. La marcha triunfal del espíritu instrumental es la historia de la introversión del sacrificio, es decir, la historia de la renuncia no menos que la del despliegue de las fuerzas productivas. En la metáfora «dominación de la naturaleza» resuena ese acoplamiento del poder de disposición técnica con el dominio institucionalizado: el dominio sobre la naturaleza va ligado a la dominación introyectada del hombre sobre el hombre, a la dominación que ejerce el sujeto sobre su propia naturaleza. De esta forma, también la confianza que Marx pone en el despliegue de las fuerzas productivas resulta apresurada. El espacio de libertad que otorga el creciente poder de disposición técnica

no puede usarse para la revolución de las formas del tráfico social si mientras tanto los sujetos han quedado mutilados justo por ese espíritu instrumental que es el que ha creado el potencial para la liberación. En esto estriba la irracionalidad de una ilustración incapaz de reflexionar sobre sí misma: «Con la negación de la naturaleza en el hombre, no solamente queda enmarañado y se vuelve opaco el *telos* de la dominación de la naturaleza externa, sino también el *telos* de la propia vida».

En la conciencia positivista general se refleja hoy la noluntad y la incapacidad de percibir la dimensión en que se transforma históricamente la subjetividad: como si los sujetos fueran los mismos en las cuevas de Altamira que en las cápsulas espaciales. El específico mutismo de quienes, representando una gigantesca empresa dirigida hacia el espacio, pusieron al fin los pies en la Luna y el eco asimismo mudo que esa falta de palabras tuvo en los espectadores podrían haber sido indicación de una cosa: de que se ha detenido lo que en otro tiempo llamó Hegel «experiencia de la conciencia». Los astronautas y nosotros con ellos no figuramos entre los seguidores de Ulises. Pero el carácter natural del destino de este sigue manteniendo su poder mientras la reproducción de la vida no rompa la maldición de la mera autoafirmación, sobre todo allí donde esa autoafirmación se vuelve lujuriante. La nueva trascendencia del progreso científico-técnico autonomizado frente a necesidades susceptibles de comunicación es «autoafirmación salvaje».

Pero si el diagnóstico que, apelando a la dialéctica de la Ilustración, hacen Adorno y Horkheimer de la época contemporánea es acertado, no podemos dejar de preguntarnos, pese a todo, en qué estriba el privilegio de la experiencia que estos autores tienen que presuponer al enfrentarse a la atrofia de la subjetividad contemporánea. En la introducción a los *Minima moralia,* que se entienden sin ironía como introducción a la «vida buena», Adorno trató de dar una respuesta. La experiencia individual se apoya de manera necesaria en el viejo sujeto, que ya está sentenciado históricamente, «que es todavía para sí pero que ya no es en sí». Y si con Hegel entendemos a lo que desaparece como lo esencial, entonces la subjetividad burguesa, que se halla en trance de desaparición, es la esencia que hoy hace experiencia de su deshilachada sustancia en el sufrimiento que le produce la avasalladora objetividad de la coacción social.

Psicológicamente, con la mirada puesta en la persona de Adorno, esta explicación es convincente. La genialidad incomparable y esplendente de Adorno siempre dejó traslucir algo de la posición atravesada y frágil de un sujeto que es todavía para sí, pero que ya no es en sí. Adorno jamás aceptó la alternativa de seguir siendo un niño o hacerse adulto; no quiso aceptar el infantilismo y tampoco pagar el precio de un rígido blindaje contra la regresión, aunque fuera un blindaje «al servicio del yo». En él permanecía vivo un estrato de experiencias y actitudes muy tempranas. Esa caja de resonancia reaccionaba de manera hipersensible a las resistencias de la realidad, dejando al descubierto lo cortante, lo estridente, lo hiriente de la realidad misma. Este complejo de actitudes primarias quedaba a veces encapsulado de forma efectiva en el comportamiento, pero siempre se encontraba en libre comunicación con el pensamiento, abierto, por decirlo así, en dirección al intelecto. La vulnerabilidad de los sentidos y la intrepidez de un pensamiento sin miedo eran dos caras de la misma moneda. Este don, que no era simplemente una cualidad natural, se cobró, empero, su tributo.

Adorno se hallaba indefenso no porque lo hubiera golpeado por un destino particularmente amargo —lo que se dice muy pronto teniendo en cuenta que, víctima del desprecio antisemita, tuvo que abandonar su patria y que pasó un periodo de emigración que sin duda le resultó gravoso, cosas todas ellas bien reales—. Pero esas actitudes primarias no abandonadas solo pudieron prosperar en las condiciones de una relativa condescendencia en un espacio tranquilo que protegieron primero su madre y su tía, y después Gretl, su esposa y colaboradora. Adorno se hallaba indefenso por una razón distinta. Frente a Teddy se podía desempeñar sin más el papel de un adulto con los pies bien puestos en el suelo, pues Adorno nunca fue capaz de asimilar las estrategias de inmunización frente a la realidad y de adaptación a ella que ese papel comporta. En todas las instituciones fue un extraño y no porque lo quisiera. A su universidad, si es que se me permite esta generalización, ese colega tan inusual que era él nunca le resultó afín, si es que no lo consideraba ya por completo sospechoso. La filosofía académica, si es que esta palabra basta aquí, nunca reconoció de veras a este intelectual poco común. Incluso en el espacio público literario, que él determinó durante decenio y medio más que ningún otro, Adorno no recibió ninguno de los premios oficiales. Así, su alegría fue desproporcionada cuando la

Sociedad Alemana de Sociología lo nombró presidente. Adorno se hallaba indefenso ante los adultos hechos y derechos, en situaciones, por tanto, en que los avispados se aprovechaban de sus debilidades porque no sabían o no querían admitir que las debilidades específicas de Adorno estaban íntimamente asociadas con sus cualidades eminentes. También entre los estudiantes hubo tales avispados.

Es cierto que en su última época también pesaron sobre Adorno otras muchas cosas. Incluso humillaciones que hubieran podido desarmarse con un par de frases. Me referiré solo a la crítica de que fue objeto desde distintos frentes su edición de Benjamin. Esa crítica acusa a Adorno de haber querido borrar al Benjamin materialista, al Benjamin que tomó partido por el marxismo. La acusación se basa sobre todo en que Adorno criticó y rechazó en su momento un trabajo en tres partes que Benjamin había escrito sobre Baudelaire. Una nueva versión de la parte central, reelaborada de inmediato después por Benjamin, fue publicada en 1940 en la *Zeitschrift für Sozialforschung* y más tarde incorporada a la edición en dos tomos de escritos escogidos de Benjamin. La versión primitiva del «Baudelaire» aparecerá por lo demás este otoño. Pues bien, la correspondencia que Benjamin y Adorno mantuvieron con este motivo entre noviembre y diciembre de 1938 confirma a cualquier lector sin prejuicios lo que cabía esperar y lo que el propio Benjamin nunca hubiera puesto en duda: que también en esta disputa fue Adorno el marxista más consecuente en la teoría y sobre todo el que más conocimientos tenía y mejor sabía de qué iban las cosas. Sus argumentos resultan concluyentes justo desde presupuestos marxistas. Y sea cual fuere la valoración que se haga de ellos, la acusación de una falsificación antimarxista de Benjamin se mueve en el plano del puro panfleto difamatorio, y además de la peor clase. Después de Scholem fue de Adorno de quien Benjamin estuvo más cerca. Adorno habló mucho con él, aprendió mucho de él y también le sugirió muchas cosas. Con su edición de Benjamin, con su interpretación de Benjamin y sobre todo con el incesante recurso a los temas de Benjamin en sus propios escritos, fue Adorno, y solo él, quien convirtió el pensamiento de su amigo en parte integrante, infalsificada y definitiva de la discusión alemana. Por eso le afectaron tanto las ridículas acusaciones de aquellos que habían conocido a Benjamin a través de él.

En un adiós al maestro, apenas muerto este, uno de sus discípulos ha escrito que pese a haber ejercido una crítica demoledora contra el individuo burgués, él, sin embargo, había permanecido cautivo en sus ruinas. Esto es verdad; mas exigir después, con el conocido gesto de que a lo que cae hay que empujarlo, que Adorno debería haber tenido también la fuerza para desprenderse de esa última costra de burguesismo radical (y convertirse en abanderado de los activistas) demuestra no solo bastante necedad política y psicológica, aspecto que aquí no nos ocupa, sino sobre todo escasas entendederas filosóficas. Pues la figura del individuo burgués, que es un resultado histórico, únicamente podría abandonarse con decisión y buena conciencia, y no solo con lágrimas, si de la disolución del viejo sujeto hubiera nacido ya otro nuevo. Pero Adorno nunca se hubiera atrevido a fabular sobre «un nuevo sujeto». Lo que sí sabía era una cosa: que la libertad que fuera una contraimagen polémica del dolor producido por las coacciones sociales, no solamente tendría que superar la represividad del principio del yo, sino también conservar su fuerza de resistencia contra la disolución en lo amorfo tanto de la propia naturaleza interna como de lo colectivo. En un texto que Dios sabe si satisface los estándares usuales de la filosofía académica, Adorno señalaba la pugna de estos dos momentos. Desarrolla en él las aporías del concepto kantiano de carácter inteligible y define la libertad de la siguiente forma:

> Libres son los sujetos, según este modelo kantiano, en la medida en que conscientes de sí mismos son idénticos consigo mismo, pero en tal identidad vuelven a ser también no libres en la medida en que están sometidos a la coacción de la identidad y la perpetúan. Son no libres como no idénticos, como naturaleza difusa, y, sin embargo, en cuanto tales, son libres, porque en las pulsiones que se apoderan de ellos se ven también desembarazados del carácter coactivo de la identidad. La razón de esta aporía estriba en que la verdad allende la coacción de la identidad no sería lo absolutamente otro de esa coacción, sino lo mediado por ella.

Este pasaje expresa el derecho que la no verdad de la subjetividad burguesa mantiene, aun durante su desaparición, frente a sus falsas negaciones. Esto lo sabía Adorno, y por eso no trató de forzarse a hacer algo.

Adorno retoma la intención que había servido de impulso a la *Dialéctica de la Ilustración* en su *Dialéctica negativa,* que ahora se ha convertido en su testamento filosófico: la de salvar lo que el pensamiento identificante tiene que seccionar del objeto, lo no idéntico.

El concepto de lo no idéntico está prefigurado en la interpretación que en la *Dialéctica de la Ilustración* se hace de Ulises. Allí apuntaba Adorno a un sí mismo prehistórico y amorfo que sucumbe a la disciplina de un yo idéntico consigo mismo y capaz por eso de pensamiento identificante. Pero por no identidad se entiende ahora todo «contenido de verdad que se alcanza por medio de los conceptos más allá de la extensión abstracta de estos […] la utopía del conocimiento sería abrir con conceptos lo sin concepto sin asimilarlo a ellos». Con esto queda asumida la dialéctica de lo particular y de lo universal que desarrolló Hegel. Esta dialéctica se obtiene del modelo de la comunicación en el lenguaje ordinario y también se la puede hacer plausible a partir de él.

Que en el habla explícita nunca podemos describir los objetos concretos de modo exhaustivo es algo trivial. Cuando emitimos un enunciado sobre algo particular, sea una persona, un suceso o una cosa, ese particular es aprehendido siempre desde la perspectiva de algo general; a la significación de lo particular no se la puede «agotar» por medio de un proceso de sucesivas subsunciones bajo tales generalidades. Mas cuando los sujetos hablan *entre sí* (y no solamente *sobre* estados de cosas objetivados) se presentan los unos frente a los otros con la exigencia de que se los reconozca en su determinación absoluta como individuos irreemplazables. Este reconocimiento exige la realización de algo paradójico: captar por medio de determinaciones en principio generales y, por decirlo así, a través de ellas, la plena concreción de aquello que no es idéntico con esas generalidades. Este momento de no identidad en las identificaciones, las cuales son, por lo demás, inevitables, lo vuelve Adorno contra la coacción de la lógica formal, que tiene que definir de forma no dialéctica la relación entre lo universal y lo particular.

Y en este sentido no solo actualiza la crítica de Hegel contra los límites del entendimiento, crítica sin la que el pensamiento sería por principio imposible, sino que vuelve además esa crítica contra el propio Hegel. También la dialéctica de Hegel se muestra a fin de cuentas indiferente frente al peso propio del sujeto individual. Pues la totalidad —por ejemplo, la totalidad de una sociedad que mediatiza lo particular, es decir, a los individuos que tratan y contratan entre sí, a través de las categorías del trabajo social, de la dominación política y de sus legitimaciones— no es entendida en absoluto por Hegel como una trama

coactiva. De ahí que no se diera cuenta de que la fuerza reconstructiva de la dialéctica solo puede iluminar aquellas relaciones que resultan de la represión de la comunicación libre de coacciones, es decir, las relaciones de poder resultantes de una distorsión sistemática de la comunicación, bajo las que los individuos ya no son capaces de reconocerse como aquello a que los fuerza el contexto objetivo. La sociedad es, según una frase de Adorno, tanto una suma de los sujetos como una negación de los sujetos —y si dejara de serlo, entonces también quedaría desmoronada la trama coactiva de la que la dialéctica se apodera desde dentro para deshacerla—. En este sentido, el todo, que es lo que el pensamiento dialéctico trata de descifrar, es para Adorno «lo no verdadero», aunque entonces esta categoría hegeliana de la no verdad solo puede estar ya pensada contra Hegel de manera irónica.

La expresión clave de la *Dialéctica negativa* es la de «primacía de lo objetivo», primacía que tiene un cuádruple significado. Objetividad designa, en primer lugar, el carácter coactivo de una trama histórica universal que se encuentra bajo la causalidad del destino. Esa trama puede romperse por autorreflexión y es contingente en su conjunto. «Primacía de lo objetivo» significa también el sufrimiento bajo aquello que pesa sobre los sujetos. El conocimiento de la trama objetiva nace, por tanto, del interés por apartar ese dolor. La expresión significa además la objetividad de la naturaleza sobre toda subjetividad que se pone fuera de ella. Dicho kantianamente, el yo puro está mediatizado por el empírico. Y por último, esa primacía materialista de lo objetivo es incompatible con toda pretensión absolutista del conocimiento. La autorreflexión, y justo ella, es una fuerza finita que pertenece también a la trama objetiva a la que penetra. Esta falibilidad de principio lleva a Adorno a abogar por un «poco de benevolencia».

> Incluso la mente más crítica sería distinta por completo en el estado de libertad, lo mismo que aquellos a los que trata de cambiar. Probablemente, al ciudadano del mundo falso le resultara insoportable un mundo correcto, pues estaría demasiado dañado para ese mundo. Esto debería inspirar a la conciencia del intelectual que no simpatice con el espíritu del mundo un poquito de tolerancia incluso en medio de la resistencia.

Tampoco la facultad de conocer queda por encima de la decrepitud del sujeto y su deterioro. Pero si es así, vuelve a plantearse la cuestión de cómo

justificar entonces el pensamiento crítico. Nuestra respuesta psicológica no basta, ya que esa pregunta exige que se señalen los fundamentos sobre los que reposa la crítica.

Adorno se negó con obstinación a dar una respuesta afirmativa. También puso en duda que la referencia a la negación del dolor experimentado contuviera ya tal fundamentación. Esta referencia, que es a lo más que puede llegarse, no tiene ninguna implicación en el sentido de una negación determinada. Y sin embargo, Adorno se ve sometido a la coacción sistemática de tener que estar suponiendo siempre la idea de reconciliación, pues en cuanto el dolor queda sublimado por encima del padecimiento inmediatamente físico, solo se lo puede negar si al mismo tiempo se señala expresamente qué ha quedado reprimido bajo la objetividad de la coacción social. Es lo que hizo una vez Adorno basándose en unos versos de Eichendorff sobre la «bella lejanía» que se elevan por encima del dolor sentimental por la alienación, por encima del romanticismo: «El estado reconciliado no se anexionaría lo extraño con imperialismo filosófico, sino que pondría su alegría en que lo extraño siguiera siendo, sin perder su proximidad, lo lejano y diverso, más allá tanto de lo heterogéneo como de lo propio». Quien piense en esta frase se dará cuenta de que el estado así bosquejado, aunque nunca real, nos resulta, sin embargo, el más próximo y conocido. Tiene la estructura de la convivencia en una comunicación libre de coacción. Y la anticipación de ese estado se hace necesaria, en lo que atañe a su forma, cada vez que queremos decir algo verdadero, puesto que la idea de verdad, que ya está implicada en la primera frase que digamos, solo puede formarse según el modelo de un acuerdo idealizado, de un acuerdo alcanzado en una comunicación libre de dominio. En este sentido la verdad de los enunciados se halla ligada a la intención de una vida verdadera. A nada más, pero tampoco a nada menos, que a eso que ya está implicado en el habla cotidiana, es a lo que hace apelación de manera expresa la crítica. Nada más ni nada menos que esa anticipación formal de una vida verdadera es lo que también tiene que suponer Adorno cuando critica con Hegel el pensamiento identificante del intelecto y critica a la vez en Hegel la coacción de la identidad, que caracteriza la razón idealista. Sin embargo, Adorno no hubiera estado de acuerdo con esta consecuencia y hubiera insistido en que la metáfora de la reconciliación es lo único que puede decirse, y ello tan solo porque esa metáfora satisface la prohibición

de imágenes y acaba, por decirlo así, borrándose a sí misma. Lo completamente otro solo puede designarse en una negación indeterminada, pero no puede conocerse.

Esta inconsecuencia, que expone a la filosofía de Adorno a una objeción evitable, tiene un motivo profundo. Si la idea de reconciliación se «agotara» en la idea de emancipación, en la idea de una convivencia en una comunicación libre de coacciones, y pudiera desarrollarse en forma de una lógica del lenguaje ordinario, que todavía está por hacer, entonces esa reconciliación no sería universal.[56] No contendría la exigencia de que la naturaleza «abriera los ojos», de que en el estado reconciliado pudiésemos hablar con los animales, las plantas y las piedras. También Marx se atenía a esta idea cuando se refería a una humanización de la naturaleza. Y Adorno, lo mismo que Marx, y, con Adorno, un grupo de pensadores tales como Benjamin, Horkheimer, Marcuse y naturalmente Bloch, ponen en duda que la emancipación del hombre pueda darse sin una resurrección de la naturaleza. ¿Podrían los hombres hablar entre sí sin represión ni miedo, sin tratar a la vez fraternalmente con la naturaleza en torno? La «dialéctica de la Ilustración» permanece indecisa en el fondo ante la alternativa de si con aquel acto de autoafirmación violenta que significa a la par disposición técnica sobre la naturaleza externa y represión de la interna no quedó rota una conexión simpatética con la naturaleza que la reconciliación habría de restablecer, o de si eso de la reconciliación universal no será más que una idea delirante.

Tal vez pueda decirse que al adoptar frente a la naturaleza la actitud metódica de la ciencia y la técnica, en cierto modo la «reprimimos», ya que solo la «dejamos hablar» en la perspectiva de nuestros propios imperativos, en lugar de aprehenderla y tratarla a partir de ella misma. El dolor que pudiéramos sentir por ello ha quedado sepultado por varios milenios de tradición judeocristiana aunque no sin dejar rastros apócrifos. Sin más miramientos hemos sometido a la Tierra a nuestro poder, y ahora a un universo, que ya ha perdido todo misterio. Frente a eso, la *Dialéctica de la Ilustración* puede hacer valer que para percatamos de la represión de nuestra propia naturaleza interna, es decir, de las desfiguraciones de nuestra subjetividad, tendríamos que ser capaces de evocar el llanto, reprimido con tanta persistencia, por aquello que hemos infligido a la naturaleza con la dominación técnica. Y sin embargo, es evidente que a la hora de superar las

represiones sociales inevitables no podemos renunciar a la explotación de la naturaleza externa, pues necesitamos esa explotación para la vida. El concepto de una ciencia y una técnica que fueran categorialmente distintas es tan vacío como carente de fundamento la idea de una reconciliación universal. Esta tiene su fundamento en otra parte: en la necesidad de consuelo y de esperanza ante la muerte, que ninguna crítica, por mucho que se empeñe, puede satisfacer. Este dolor es inconsolable sin teología, aunque no podría resultar indiferente ante una sociedad cuya reproducción no necesitara ya de nuestras angustias reprimidas.

Adorno, aunque ateo a toda prueba, no se atrevió, sin embargo, a atemperar la idea de reconciliación rebajándola a la de emancipación. Hubiera temido enturbiar con ello la luz de la Ilustración, pues «no hay luz sobre los hombres y sobre las cosas en la que no se refleje la trascendencia».

A esto pudo deberse también que Adorno, para quien el esfuerzo teórico constituía una segunda naturaleza, desconfiara siempre de toda teoría en forma. Adorno se contentó de manera intencionada con modelos. Un joven crítico, que todavía se siente seguro de su Hegel, le objetó en una ocasión que la teoría que concibe el todo de la sociedad como lo no verdadero es en realidad una teoría de la imposibilidad de la teoría. El contenido material de la teoría de la sociedad también sería relativamente pobre: una reasunción de la doctrina de Marx. Esto no puede sostenerse así, sin más, después de la conferencia inaugural de Adorno en el XVI Congreso de Sociología Alemana sobre «Capitalismo tardío y sociedad industrial». Pero sí es verdad que algo de eso hay.

Adorno estaba convencido de que, a medida que la sociedad burguesa fue quedando sometida al principio organizativo del intercambio, el principio de la identidad llegó a dominar universalmente: «En el intercambio tiene ese principio su modelo social; por medio de él los seres y las realizaciones no idénticos se hacen conmensurables, idénticos. La explotación del principio de intercambio convierte al mundo entero en idéntico, en totalidad». El intercambio realiza su operación abstractiva por vía de los hechos. En esta «originaria afinidad» entre el pensamiento identificante y el principio de cambio veía Adorno el eslabón entre la crítica de la razón instrumental y la teoría de la sociedad civil. Y parece bastarle con esa conexión como tal, a la hora de utilizar después para esta teoría, con un

poco de premura, los resultados del análisis de Marx. En su libro sobre *Teoría crítica de la sociedad y positivismo,* aparecido recientemente, Albrecht Wellmer llama la atención sobre el peligro de que a la dialéctica de la Ilustración se la entienda como una generalización, en términos de filosofía de la historia, de la crítica de la economía política y que de manera subrepticia ocupe el lugar de esta. Pues cuando eso ocurre, se puede caer en la tentación de utilizar la crítica del espíritu instrumental como una crítica ideológica, como una hermenéutica profunda capaz de partir de cualesquiera objetivaciones de la vida dañada; hermenéutica que, al bastarse a sí misma, ya no necesitaría del desarrollo empírico de una teoría de la sociedad. Por supuesto, Adorno nunca incurrió en este malentendido. Pero el activismo de algunos de sus discípulos hace sospechar que confunden lisa y llanamente ese desciframiento del espíritu objetivo en términos de crítica ideológica, al que Adorno dedicó de forma admirable toda su energía en sus trabajos materiales, con una teoría de la sociedad capitalista tardía. No puede acusarse solo al momento histórico de que la práctica sea un fracaso; pues también pudiera tener la culpa la circunstancia de que esos prácticos impacientes no posean una idea clara de la imperfección de la teoría. No saben todo lo que en la situación actual no pueden en absoluto saber.

En esta situación nos era imprescindible la ayuda de Adorno. De ella nos ha privado su muerte. Y no podemos encontrarle ningún sustitutivo por débil que sea.

8
ALEXANDER MITSCHERLICH

UNA CONSTRUCCIÓN PSICOANALÍTICA DEL PROGRESO (1963)

A principios de los años treinta, las ambiciosas investigaciones del Instituto de Investigación Social de Frankfurt podían recapitularse todavía con el título de *autoridad y familia.* Es decir, que hace todavía una generación no se habían transformado fundamentalmente las estructuras sociales en comparación con la situación a fines de siglo, en que habían crecido los pacientes de Sigmund Freud, se habían generado sus conflictos y habían tratado de dirimirlos. La autoridad del padre no se había visto sacudida hasta entonces en las pequeñas familias burguesas, que podían seguir considerándose todavía como agencias de una sociedad predominantemente paternalista. Desde el punto de vista de la psicología social, las relaciones de mando y obediencia en los ámbitos extrafamiliares, en la esfera profesional y la vida política, se interiorizaban también según el modelo de la relación padre-hijo. Heinrich Mann captó los rasgos específicos de la sociedad paternal guillermina observando sobre todo los hábitos de los profesores universitarios burgueses, la pose y angustia de los oficiales de la reserva, a los profesores de instituto y los juristas. Del conflicto de los hijos con los padres se nutrió todo el teatro expresionista. Mientras tanto, una psicología social, que ha aprendido de las experiencias del psicoanálisis, empieza a observar transformaciones en la autoridad paterna y en las relaciones sociales de la autoridad general. Mitscherlich se refiere a este cambio estructural con el peculiar concepto dialéctico de *Vaterlosigkeit* (falta de padre, orfandad).[57] En su análisis parte de dos constataciones.

La posición del padre se ve debilitada dentro de la familia a medida que el sector en aumento de trabajadores por cuenta ajena pierde autonomía económica y capacidad de disponer de sí mismos. Además, cuando produce profesionalmente y puede demostrar su capacidad, el padre cae fuera del círculo visual de la familia. En cambio, crece la importancia de otras personas intermedias, por ejemplo de los profesores. A través del sistema escolar y de los medios de comunicación de masas, la sociedad influye cada vez de forma más masiva en los muchachos a espaldas del padre. En esta forma de socialización directa del individuo por las instancias extrafamiliares se hace también patente el reverso de esa desintegración de la autoridad paterna. Pues en otro tiempo las normas y sanciones sociales no solo eran objeto de una recomposición cuando entraban en el ámbito íntimo de la familia, sino que quedaban asimismo en suspenso. Ya Herbert Marcuse llamaba la atención sobre el hecho de que la familia, mientras logró asegurar una esfera privada intacta, no solamente encarnaba el principio de realidad, sino que también fortalecía a los individuos en su capacidad de resistencia contra el poder público. De ahí que esta perturbación de la autoridad dentro de la familia no solo libere posibilidades de emancipación, sino que también disponga el terreno para una socialización integral del niño en interés del poder público. Mitscherlich analiza estas consecuencias ambivalentes recurriendo a las situaciones de conflicto del niño, cuyas crisis de crecimiento se ven agudizadas y alargadas por el hecho de que su temprana hambre de identificación no puede satisfacerse ya de forma adecuada: los niños tienen experiencia del padre en los estados de ánimo de este, pero no en sus rendimientos, con lo que ya no pueden observar al padre y aprender de él de una forma que les permita identificarse con su progenitor. Excelentes análisis de sueños testifican un típico arrastre generacional de la problemática del Edipo, que perdura sin resolverse: justo el padre invisible, el padre muerto al que ya ni siquiera es menester matar, permanece vivo en el inconsciente como un poder amenazador. La expresión «sociedad sin padre» alude, por consiguiente, tanto a la pérdida de las personas de referencia como a la necesidad de escapar seriamente del padre que se ha vuelto invisible y así acceder a una nueva etapa en la evolución de la conciencia, una nueva etapa en la emancipación de la sociedad en su conjunto.

La otra constatación, la del desmoronamiento de la autoridad paterna en los ámbitos de la política, pone al descubierto la misma dialéctica. Ningún individuo identificable, ningún grupo de individuos cuya fisonomía fuera visible mantiene ya en sus manos el poder político; con ello queda en principio indicado el camino para «una sociedad de hermanos», la cual ya no estaría organizada de manera jerárquica, sino horizontalmente, es decir, entre individuos con iguales derechos. El término «sociedad sin padre» lo acuñó Paul Federn en 1919 con la mirada puesta en las tentativas de establecer un sistema de consejos. Pero basta este recuerdo para avisarnos de que la democratización de las formas y el creciente anonimato del poder político no deben confundirse con la eliminación efectiva del poder represivo. En este terreno, lo mismo que en el de la familia, el paso a la orfandad se halla caracterizado más por angustias depresivas que por una ilustración crítica, ya que la disponibilidad de las grandes masas a la reacción, una disponibilidad propensa a la angustia y dirigida por el prejuicio, logra adaptar las viejas dependencias a la nueva situación. En la actitud de exigencia apolítica frente al Estado social providente, Mitscherlich cree reconocer la actitud de pedigüeña rivalidad de los hijos ante la figura nutricia de los padres. Después del desmoronamiento del mundo de los rendimientos articulados y de los riesgos que comportan, es decir, del mundo del padre, solo quedan necesidades orales y una actitud infantil global, que unos métodos de educación que se han sobrevivido a sí mismos pueden instrumentalizar para conseguir la integración compulsiva del sujeto en unos colectivos en que el individuo nunca alcanza la mayoría de edad: «A lo largo de nuestra vida hemos podido observar cómo los nuevos órdenes de dominio, que empezaron prometiendo la libertad, trataron enseguida de establecer un equilibrio para mantenerse. La presunta infalibilidad, que parece querer rebasar la seguridad del padre, es en realidad una formación reactiva ante la efectiva inseguridad de la situación. Esto mismo queda probado también por otro signo: por la angustia de persecución rayana en lo paranoico. Para escapar a los perseguidores se instaura de inmediato una conciencia externalizada, por ejemplo en forma de un partido infalible y de su policía secreta, que todo lo sabe… El arte de tal dirección del Estado consiste entonces en utilizar las inclinaciones libidinosas para idealizar a los favoritos y transferir los impulsos agresivos sobre los chivos expiatorios». De ahí que en opinión de Mitscherlich

existan razones suficientes para dejar abierta la cuestión «de si la socialización parcial del hombre, que se consiguió en la era del dominio paterno, será lo bastante poderosa para neutralizar a tiempo los excedentes pulsionales agresivos que se forman en los actuales tipos de cultura».

La gran aportación de este libro consiste, si no en responder a esta pregunta, sí por lo menos en plantearla con precisión. Partiendo de la genealogía de las morales dominantes (que en todos los casos se implantan por medio de renuncias represivas a las pulsiones, esto es, de renuncias no reconciliadas, y que, por tanto, ni siquiera en las sociedades más desarrolladas logran desprenderse de la coacción cultural a la mala acción, de la coacción mítica a la repetición), esta investigación analiza la contradicción que existe entre la exigencia objetiva de un reforzamiento de la conciencia crítica y las prácticas educativas y de dominación de una sociedad paternal ya carcomida en su esencia. Se trata de demostrar «que el mismo proceso sociogenético de evolución está exigiendo una moral que eduque para un aumento de la responsabilidad del yo y no para la perseverancia en el cumplimiento de los preceptos del superego». Esta demostración se hace con el instrumental de una psicología social de orientación analítica, que opera en un metanivel, ya que asume en su propia reflexión la conexión histórica que existe entre la doctrina de Freud y la forma última de la sociedad paternalista, sometiendo así a prueba el alcance de estas viejas categorías al aplicarlas a unas estructuras sociales transformadas y a los tipos de conflicto que esas nuevas estructuras producen en la dinámica pulsional del desarrollo individual. Me parece que el hecho de que los resultados de la reciente antropología puedan adaptarse sin mucho esfuerzo a las teorías de procedencia psicoanalítica constituye una confirmación de la rectitud de este procedimiento. Leyendo este libro he visto claro por primera vez que las tesis centrales de Bolk, de Portmann y de Gehlen, relativas a la inmadurez específica y a la deficiencia en el utillaje biológico que caracterizan al hombre por el hecho de nacer de forma prematura, coinciden exactamente, en lo que atañe a sus consecuencias, con la observación psicoanalítica de la relevancia determinante que tienen para la vida los desarrollos en la primera infancia.

Pero en el marco de este planteamiento genético los fragmentos antropológicos pierden su rigidez ontológica. Ya no pueden utilizarse para seguir legitimando como único mecanismo de regulación aquel que en los

estadios de pura necesidad y de constante autoafirmación frente a las amenazas de una naturaleza sobrepotente dominó la socialización espontánea de la especie humana: es decir, el poder vinculado al hecho, al modelo y al símbolo de la autoridad paterna. Pues la evolución histórica de la especie humana se caracteriza por un reforzamiento de los rendimientos de la conciencia, que relativizan las relaciones de dominio. Las energías del yo reforzado se van sumando poco a poco en procesos sin duda muy lentos, pero que acaban haciendo posible un equipamiento técnico que ofrece la perspectiva de una satisfacción general y permanente de las necesidades primarias, lo que constituye a su vez el presupuesto más importante para que el yo crítico logre ligar más energías pulsionales. Con todo, el creciente poder de disposición técnica puede también escapársele de las manos a la conciencia crítica y convertirse en un potencial de excitaciones pulsionales extrañas al yo —como queda claro en los métodos de amenaza y de disuasión en política—. La dialéctica de la formación evolutiva de la conciencia encuentra su consumación en la ambivalencia de una orfandad que significa a la vez la pérdida de las primeras personas de referencia y la tarea de desembarazarse también del padre ya invisible, pero que pervive de modo inconsciente.

Los procesos de creciente disposición técnica y de creciente organización social, que psicológicamente van acompañados de un aumento de los controles conscientes del yo, dan lugar históricamente a cada vez más situaciones de un tipo al que ya no es posible hacer frente según el esquema de la interiorización de un modelo y de la repetición invariable de ese modelo, es decir, de manera autoritaria. Privan a la cultura del padre de su fundamento objetivo, pero al mismo tiempo privan *también* a los sujetos de los presupuestos que serían necesarios para una identidad lograda, es decir, para la realización de la emancipación, del buen potencial liberado por esa orfandad todavía llena de riesgos. De todos modos, una vez que nos percatamos de esta dialéctica, queda cerrado el camino de vuelta a un punto de vista solo antropológico en que la supuesta constancia de la naturaleza humana y sus conflictos pudiera servir para justificar la reproducción de los viejos poderes —como si el viejo Adán tuviera que ser protegido de sí mismo por rígidos patrones de comportamiento, normas rigurosas, instituciones ciegas y reflejos precisos—. La reconstrucción psicoanalítica del progreso que hace Mitscherlich nos enseña más bien a descubrir el nivel

histórico de soluciones posibles en esas mismas transformaciones colectivas de las constelaciones pulsionales y las situaciones de conflicto: «La pregunta es, pues, cómo se las arreglará la humanidad cuando ya no le sea posible proyectar a escala mundial las estructuras sociales específicas de grupo —por ejemplo, la estructura familiar con una autoridad paterna no cuestionada—. ¿Qué aspecto tendrá en este sentido una sociedad sin padre, una sociedad que ya no controle un padre mítico y sus representantes terrenos?».

MÉDICO E INTELECTUAL (1978)

Alexander Mitscherlich pertenece a aquellos que han determinado las orientaciones intelectuales de nuestro país en los tres primeros decenios de posguerra. Del círculo de los científicos no han surgido muchos que se hayan ganado una autoridad pública tan amplia y que la hayan utilizado de manera tan inequívoca en posiciones de una ilustración autocrítica. Quien haya observado a Mitscherlich en su actividad médica, en su enseñanza académica, en su investigación psicoanalítica y en los medios de comunicación de masas; quien lo conozca como médico, como profesor y como pedagogo popular, se da cuenta enseguida del afán que lo anima. Mitscherlich quiere fortalecer las energías del yo, de la formación autónoma de la voluntad; quiere contribuir a arrojar luz sobre esa ocultación ante nosotros mismos que nos aliena de nuestra propia naturaleza, de nuestra naturaleza subjetiva. Para él cualquier fragmento de comprensión, por mínimo que sea, que pueda arrebatarse a la huida hacia el olvido y la irresponsabilidad supone una victoria: una victoria sin violencia y sin víctimas, pues el inconsciente solo puede forzarse a través de la violencia *liberadora* del recuerdo.

La obra de Mitscherlich ha tenido en nuestra República un efecto moral purificador, que se hace visible en todo su alcance justo hoy que está produciéndose un cambio de orientación. En la actualidad la higiene mental parece consistir en dar rienda suelta a los prejuicios, en alentar la desublimación en nombre de un tradicionalismo hipócrita y en extender salvoconductos para denuncias, de las que no se ha librado ni siquiera

Mitscherlich. Cuanto más se difuminan los contornos de una mentalidad caracterizada por la autorreflexión, tanto más aterradoramente resaltan continuidades de la vida espiritual alemana con las que creíamos haber roto hacía tiempo gracias a esa clase de ideas de las cuales el pensamiento de Mitscherlich es representativo.

Hablando de la posición de la medicina psicoanalítica, Mitscherlich decía en una ocasión que esas posiciones extramuros suelen atraer no solo a los héroes y los sufridos, sino también a los *outsiders*. Él, durante toda su vida, se ha visto siempre impulsado hacia papeles de oposición, pero, aparte de eso, no ha sido un *outsider.*

El espíritu de oposición recorre como un hilo rojo toda la biografía de Mitscherlich. Comienza cuando el historiador Joachimsen muere en 1932 y su sucesor se niega a hacerse cargo de una tesis doctoral dirigida hasta entonces por su predecesor judío. Mitscherlich interrumpe su carrera, es detenido de manera provisional, abre una librería que en 1935 las SA le cierran, emigra a Suiza y reanuda allí sus estudios de medicina. En un viaje ilegal por Alemania en 1937 lo detiene la Gestapo y después de ocho meses queda en libertad bajo fianza. En estas condiciones acaba su formación médica e inicia como neurólogo el ejercicio de la medicina.

Socialismo liberal

El liberador fin de la guerra, el final del dominio nazi, significa el comienzo de un nuevo capítulo en la vida de este médico y científico, a la vez que intelectual políticamente comprometido. Es lo que demuestran sus primeras publicaciones. Junto al escrito de habilitación aparece una investigación programática sobre «Libertad y falta de libertad en la enfermedad» que desarrolla las bases de una medicina psicosomática y que marca de ese modo el tema que en adelante determinaría su trabajo científico. Tras el final de la contienda, Mitscherlich es ministro durante medio año. En 1946 publica junto con Alfred Weber el libro *Socialismo liberal,* del que Hellmut Becker (en el número de septiembre de *Merkur*) cita largos pasajes con la siguiente observación: «Lo emocionante es que estas palabras se hayan podido escribir hoy así, después de más de treinta años». El libro parece el comentario de un liberal radical a la consigna electoral «libertad o

socialismo». Con esto queda dicho que la esperanza que Mitscherlich debió abrigar entonces ante las señales de un nuevo comienzo científico y político quedó hecha añicos. Las viejas oposiciones eran sustituidas por otras nuevas, o ni siquiera tan nuevas.

Freud, tomado en serio

Mitscherlich se sumerge en las actas del proceso contra los médicos en Nuremberg, en el que se juzgaron los experimentos realizados con seres humanos, y comenta: «Crímenes de una crueldad, de una maldad y de una sed de sangre tan desenfrenadas y a la vez tan fría y burocráticamente organizadas que nadie puede leerlos sin sentir la más profunda vergüenza». Con esto, Mitscherlich no solo cosecha amigos entre los médicos. Después desafía a la medicina convencional y sobre todo a la psiquiatría; consigue que el psicoanálisis se implante de manera académica por primera vez en Alemania. La labor a la que Mitscherlich tuvo que hacer frente para que se tomara a Freud por fin en serio, para que sus escritos se leyeran y debatieran, para que se recibiera la investigación psicoanalítica del extranjero, sobre todo la de Inglaterra y la de Estados Unidos, para que se formara una opinión pública científica entre los especialistas, para que surgieran revistas, organizaciones profesionales, centros de formación, y se crearan finalmente cátedras, incluso en las facultades de medicina; esa labor apenas si es hoy concebible. Recuerdo la gran celebración con motivo del centenario del nacimiento de Freud cuando Mitscherlich y Horkheimer lograron congregar a las eminencias de la especialidad —a Franz Alexander, a Michael Balint, a Gustav Bally, a Ludwig Binswanger, a H. E. Erikson, a René Spitz (y también a Herbert Marcuse)— en una brillante serie de conferencias en Heidelberg y Frankfurt. Yo había estudiado psicología y había oído hablar de «psicología profunda»; pero que Freud figuraba entre los científicos serios, que había creado una tradición de investigación viva y fecunda desde un punto de vista sistemático, no lo oí antes de 1956. En las universidades alemanas no se tenía conocimiento de todo un continente de la ciencia, o al menos no se nos había dado razón de él a los estudiantes. Hoy es necesario contar estas anécdotas para que los más jóvenes se percaten de cómo ha cambiado la escena.

Mitscherlich ha tenido éxito en su misión, más éxito de lo que él está dispuesto a admitir, pero no se le han ahorrado resistencias. Sus colegas de medicina no lo admitieron como catedrático extraordinario hasta después de cumplidos los cincuenta años, y en catedrático numerario solo se convertiría ocho años después —no sin el leve auxilio del Ministerio— en una facultad de filosofía. El Instituto Sigmund Freud puede surgir, por lo menos *junto* a la universidad, gracias al Gobierno del Land de Hessen (y al contundente apoyo de Helene von Bila). Se convierte en un influyente centro de formación; las exigencias docentes desplazan el trabajo de investigación más a un segundo plano de lo que querría el director. Mitscherlich, que en el instituto viste siempre una bata blanca, ha echado de menos mucho tiempo las *camas* que tuvo que dejar en Heidelberg, es decir, la clínica con sus posibilidades de acceso directo a la investigación psicosomática.

Pero ¿qué ocurre con este Mitscherlich siempre en la oposición, cuando a mediados de los años sesenta, con la creciente difusión de sus teorías, de sus comentarios de actualidad, de sus libros —*La inhospitalidad de nuestras ciudades* (1955), *Sobre la incapacidad de entristecerse* (1967), *La idea de la paz y la agresividad humana* (1969)—, adquiere prestigio e influencia incluso entre el gran público? En esta fase en que ya es una autoridad apenas atacable, lo que en realidad sucede es que los frentes se complican. Mitscherlich se enfrenta a la protesta estudiantil con la comprensión del profesor simpatizante, con la mirada sondeadora del psicoanalista, y también con la crítica del liberal a toda prueba. No trata de eludir los conflictos inevitables —en su fuero interno, «un liberal de mierda» y ante el gran público, pidiendo comprensión para la revuelta—. Desde esta perspectiva hay que leer los clarificadores artículos recogidos en su libro *Sobre la tolerancia* (1974): justo esos trabajos lo han convertido últimamente en blanco de una turbia literatura tendenciosa. En estos diez últimos años, Mitscherlich se ha creado lo que suele llamarse una imagen; pero no estoy seguro de que esa imagen consolidada atine con los rasgos esenciales de este médico intelectual. Y no me refiero sobre todo a los rasgos privados de un hombre asombrosamente tímido, a veces de una ingenuidad encantadora y que siempre está dispuesto a aprender; de un coleccionista y de un enamorado del arte en el viejo sentido de la palabra; de un aficionado a la ornitología que se levanta a las cinco de la mañana para irse con un compañero a observar los pájaros en las orillas del

Altrhein; de un amigo que sabe soportar, asumir y transformar las ambigüedades del que tiene al lado. Me refiero más bien a los rasgos del científico innovador y de un espíritu totalmente inortodoxo.

Mitscherlich ha publicado la esencia de su trabajo científico en tres tomitos casi insignificantes, en los *Estudios sobre medicina psicosomática.* El gran tratado sobre medicina psicosomática se ha quedado por escribir. Hay casos en que los tratados no escritos, los tratados que han acabado atascados en los planes y en la vida de un autor, tienen para la disciplina unas consecuencias de gran alcance —lo mismo en este caso que en el de la no escrita teoría del Estado de Wolfgang Abendroth, la cual podría haberse convertido, si el espíritu de la época y la defensa de la Constitución todavía se lo hubieran permitido, en un segundo Heller—. En sus *Estudios,* Mitscherlich ha desarrollado, entroncando con Franz Alexander, un nuevo concepto de enfermedad psicosomática para el que recurre al sentido biográfico que una enfermedad cumple. El psicoanálisis ha desarrollado para los síntomas anímicos y espirituales, para las manifestaciones de histeria, compulsión, fobia, locura, depresión, etcétera, un modelo explicativo que parte de la sobreexigencia a que se ve sometida la capacidad integradora del yo y que hace derivar la satisfacción de compromiso que las pulsiones reprimidas encuentran en el síntoma del rechazo de conflictos vividos con angustia. Mitscherlich amplía este modelo explicativo con el concepto de un rechazo en dos fases; de forma que también puede aplicarse a las enfermedades orgánicas, las perturbaciones funcionales y los cambios en el sustrato. Los síntomas solo se tornan visibles en las funciones orgánicas o en los órganos en el tramo final de un acontecer que se pone en marcha psicodinámicamente. Esos síntomas derivan de un proceso de excitación anímico-corporal «que ha perdido su representante en la conciencia, de modo que solo queda un fragmento accesible a la conciencia, es decir, el síntoma, el malestar corporal».

Un pensamiento radical

Mitscherlich empezó desarrollando este concepto de enfermedad en un marco que tiene poco que ver con el psicoanálisis. En su primer libro

(publicado ahora como volumen primero de sus *Estudios*), si no me equivoco, solo se cita una vez a Freud. Mitscherlich se movía entonces en el mundo de la medicina antropológica donde lo había introducido su maestro Viktor von Weizsäcker, en el mundo de la antropología biológica y la antropología filosófica que va desde Konrad Lorenz y Portmann hasta Jaspers y Ortega y Gasset, pasando por Plessner y Gehlen. La enfermedad psicosomática aparece aquí como la disminución de una forma de existencia específicamente humana. Significa una pérdida de libertad, de la que el paciente mismo tiene la culpa, con la que este paga una evitación del dolor lograda por medio de la ocultación ante sí mismo: al contraer la enfermedad, el paciente renuncia a una porción de su libertad. El libro termina con estas palabras admirables: «El esfuerzo por el autoconocimiento se ve recompensado a menudo por la consecución real de la salud. Pero condición ineludible de ello es la aceptación del dolor que comporta la existencia humana. Así [la terapia] no consigue a veces más cosa que la *transformación de la enfermedad en dolor,* pero en un dolor que eleva el rango del *Homo sapiens* porque no aniquila su libertad».

Este trasfondo filosófico se torna más desvaído cuando Mitscherlich se somete después a un psicoanálisis, hace suyo a Freud y a la investigación psicoanalítica en toda su extensión y estudia también antropología cultural y ciencias sociales en general. Pero el motivo especulativo de que la curación significa la recuperación de la libertad impregna también su interpretación del psicoanálisis. En ninguna parte se ve esto tan claro como en ese «ensayo de una ampliación del concepto de libertad que incluye las decisiones inconscientes», que forma parte de un estudio que resulta muy instructivo para entender la evolución de Mitscherlich. Me refiero a la reelaboración para el primer volumen de sus *Estudios* de un artículo que se publicó en 1951 sobre «La influencia mutua del concepto de libertad y del concepto de enfermedad». También como freudiano, justo como freudiano, Mitscherlich sigue ateniéndose al credo de que «al eliminar un sufrimiento sale a la luz la libertad que hasta ese momento estaba tapada».

En la imagen la opinión pública tiene de Alexander Mitscherlich no solo no se hace justicia al científico innovador, sino tampoco a su notable actitud inortodoxa. Mitscherlich piensa de manera radical, pero no queda prendido de los extremos que atraviesa su reflexión. De esto se pueden citar muchos ejemplos. El debate con el concepto de enfermedad de la medicina

tradicional le hace percatarse muy pronto de un fenómeno que ha desempeñado un importante papel en las discusiones metodológicas de los años cincuenta y sesenta: del angostamiento positivista en la comprensión de la ciencia. Pero la crítica a ese cientificismo no le ha hecho desistir de cumplir en el círculo de los científicos sociales el papel de un científico natural. Mitscherlich criticó el concepto clásico de enfermedad mental mucho antes de que Foucault, Laing y otros abordaran el tema; años antes de que Basaglia abriera sus clínicas psiquiátricas, invocó el ejemplo de Benedetti, que había puesto en práctica la disponibilidad del médico «a seguir al paciente en su locura». Y sin embargo, se ha mostrado siempre cauto frente a una antipsiquiatría que no sabe separar el grano de la paja. Mitscherlich fue también uno de los primeros en considerar el psicoanálisis una ciencia social, pero no le ha hecho ninguna gracia esa apresurada sociologización de la especialidad que ha tenido lugar después en todos los frentes. Por último, ha estado convencido siempre de que las enfermedades que tienen sus raíces en las relaciones interhumanas no pueden curarse «al estilo de las campañas de erradicación», sino solo por la vía de un desciframiento de los síntomas; y sin embargo, ha mantenido cada vez una amigable postura escéptica frente a mis tentativas de traducir la metapsicología en conceptos de una teoría de la comunicación. Este es Mitscherlich: «ortodoxo» solamente cuando toda suerte de fruslerías de moda y de vulgarizaciones deformadoras le llevan a exigir que lo primero es el conocimiento exacto de la teoría de Freud y de sus implicaciones. También se comporta de forma ortodoxa en el área de la formación de los médicos psicoanalistas, porque sabe que únicamente un cuidadoso control profesional puede evitar los peligros que entraña un método que tiene que hacer un uso sistemático de las relaciones de dependencia personal —con la finalidad de superarlas—. Mitscherlich nunca fue «antiautoritario».

Contra los neoconservadores

Por supuesto, el autor de *La sociedad sin padre,* de ese ambicioso ensayo de un diagnóstico de nuestra época, tiene muy presente la interrelación existente entre las estructuras de la sociedad y la forma individual de encarar los conflictos. Habla incluso de enfermedades sociales. Una

sociedad adopta rasgos patológicos cuando impide a sus miembros desarrollar formas comunicativas de vida en que formar una identidad del yo a la altura de los imperativos sociales: «La enfermedad social aparece cuando la matriz social se ha vuelto demasiado débil para exigir de forma vinculante la socialización del individuo y tiene que abandonarlo a sí mismo, sin directriz alguna, en muchas situaciones de la vida, provocando con ello una angustia más inconsciente que consciente. La enfermedad social surge, en la otra punta del espectro, cuando las demandas sociales quedan tan terrorísticamente interiorizadas en el individuo que la desviación con respecto a los mandatos y las normas de comportamiento provoca una angustia intensa y permanente, de modo que queda paralizada la capacidad de respuesta expresiva espontánea del individuo a los estados sociales. Ambos estados ponen en peligro a la sociedad en cada uno de sus miembros y dan lugar a formas patológicas de comportamiento».

Pero con su análisis de las causas de las «enfermedades sociales» Mitscherlich no se sitúa en la tradición de la izquierda freudiana que con Bernstein, Reich y Fromm había conectado con Marx. En ese primer libro que aparece un año antes que la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno, Mitscherlich desarrolla más bien una idea que guarda una asombrosa afinidad con la «crítica de la razón instrumental». Sostiene que se da una relación entre el desarrollo de las fuerzas productivas técnicas, que descargan al hombre del trabajo corporal y le ahorran tener que utilizar su cuerpo como instrumento, y otro tipo de «desconexión del cuerpo». El hombre, piensa Mitscherlich, no solo hace cada vez menos uso de su cuerpo como instrumento, sino también como medio de expresión espontáneo de sus emociones anímicas; y tales emociones, «a las que no se les permite verterse sobre el *alter*» tienen entonces que «ser reprimidas», o sea, convertirse en enfermedades psicosomáticas o neurosis. En trabajos posteriores Mitscherlich desarrolla esta idea hasta convertirla en una teoría que lo acredita más como freudoweberiano que como freudomarxista. A medida que se racionaliza de modo radical el sustrato de nuestra vida, van quedando destruidas posibilidades de expresión y de comunicación en que los individuos podrían aprender a encontrarse a sí mismos, a enfrentarse con sus propios conflictos y a solucionar con racionalidad los conflictos sociales. En cambio, se incrementan los costes psicológico-sociales de

crecimiento económico y de la burocratización sin que se lleguen a identificar sus causas sociales.

Hoy han pasado a un primer plano de la discusión fenómenos tales como la presión al rendimiento y el burocratismo, la destrucción del entorno urbano y del equilibrio ecológico, los problemas de motivación y educación y, en general, la penetración de las formas de racionalidad económica y administrativa en ámbitos de la vida en que se vuelven cada vez más reducidos los espacios para un trato comunicativo pleno, para la autopresentación expresiva, para la formación de la voluntad práctico-moral y para la satisfacción y espontaneidad estéticas, y en los que resultan cada vez más débiles los estímulos para el recuerdo crítico, la renovación de tradiciones y la proyección de perspectivas. Son los mismos fenómenos que ya Mitscherlich convirtió en punto de partida de sus estudios sobre los conflictos típicos de nuestra época. Últimamente estamos asistiendo a un aumento de la sensibilidad ante estas situaciones, que es lo que se expresa en las corrientes neopopulistas. Mas esta protesta ha provocado a su vez una crítica ideológica cuyo objetivo es desviar esta nueva disponibilidad a la reacción por las rutas de un tradicionalismo que ya no puede resultar vinculante. Nuestros neoconservadores definen la actualidad como «postilustración». Quisieran reconciliar la actitud cientificista con una vuelta a tradiciones a las que ya no se reelabora de forma sistemática, dándoles con ello nuevo vigor, sino a las que se pretende hacer aceptables como «cosas que están ahí ya». No se dan cuenta de que las tradiciones que carecen del aval de las buenas razones solo necesitan ser evocadas de esa forma. Esta novísima división del trabajo entre positivismo y oscurantismo es ajena al pensamiento de Mitscherlich. En lugar de despedir a la Ilustración, sigue el rastro de su curso dialéctico tratando de comprender el malestar cada vez más visible que generan las aporías de la modernidad, como una respuesta por ahora inconsciente al *carácter restringido* de la forma de racionalización predominante.

9
KARL LÖWITH

REPLIEGUE ESTOICO FRENTE A LA CONCIENCIA HISTÓRICA (1963)

I

Los dos importantes libros[58] que han granjeado al Löwith escritor la fama que merecía su buen oficio en el arte de escribir y el rigor y el alcance de su pensamiento no han redundado en beneficio del Löwith filósofo. Pues al mismo tiempo que esos libros, se difundieron también los dos malentendidos siguientes: el primero, que la única intención del autor al estudiar la ruptura revolucionaria que se produce en el pensamiento del siglo XIX entre Hegel y Nietzsche, con la minuciosidad con que reconstruye la historia del pensamiento de ese periodo a la vez que lleva a cabo una estilización grandiosa de sus líneas generales, había sido la de identificarse con la necesidad histórica de esa ruptura e incluso la de presentarse a sí mismo como una rejuvenecida versión de los Jóvenes Hegelianos; y el segundo, que la única razón por la que este mismo autor había forzado el montaje de esa secuencia retrospectiva en que a la filosofía de la historia nacida en el siglo XVIII se la reconduce a los antecedentes teológicos, silenciados en parte y en parte olvidados, que esa filosofía tiene en la historia bíblica de la salvación, había sido la de hacer una crítica de la secularización de la fe judeocristiana como tal, para remontarse, a contracorriente de sus derivaciones, a una originariedad kierkegaardiana. Y sin embargo, los dos libros eran inequívocos en su planteamiento: ambos conectaban con las posiciones que Löwith había aclarado ya en los años treinta en sus trabajos sobre Nietzsche y Burckhardt —que a su vez son

reelaboraciones de los cursos impartidos por Löwith en Marburgo antes de su emigración—. Con los temas complementarios de estos dos pensadores *tomados conjuntamente* construye Löwith el gigantesco círculo de una plataforma giratoria con que pretende llevar a cabo un ambicioso cambio de escena que nos conduzca de la modernidad a la Antigüedad. Löwith interpreta la doctrina nietzscheana del eterno retorno como la primera tentativa, que todavía hoy sigue siendo fecunda, de volver, en el vértice mismo de esta modernidad que se ha quedado sin mundo, a la visión cosmológica del mundo que tenían los griegos. Pero Nietzsche lleva a cabo ese retorno de manera dialéctica, todavía como una especie de preludio a una filosofía *del futuro,* y, por eso, lo que solo puede dársenos a sí mismo en el *theorein*, en el silencio y sosiego de la meditación, esto es: el mundo en su conjunto, el mundo como inquebrantable proceso cíclico de la naturaleza, se queda en Nietzsche en un inquieto proyecto y en un mero postulado. De ahí que lo que para Löwith acaba convirtiéndose en clave sea el diálogo entre ese anticristo prisionero todavía de la experiencia cristiana y un Burckhardt asentado en la burguesía con un gesto de resignación tardoburguesa; un diálogo del que Löwith suele citar el pasaje en que Nietzsche dice de sí mismo que ha carecido de la sencillez y del sosiego que hubieran sido menester; en lugar de quedarse de profesor en Basilea, no habría tenido otra elección que la de ofrendarse como un loco y un bufón a las nuevas eternidades. Löwith quiere arrancar la verdad de Nietzsche del propio horizonte nietszcheano de delirio y éxtasis en que la envuelve la metafísica nietzscheana de la voluntad; de ahí que proyecte esa acalorada verdad sobre el espejo de la civil compostura de Jakob Burckhardt, con la intención de servirse tanto de la despegada formación histórica de este sabio tan vuelto a la Antigüedad como de la mitad con que se queda de Nietzsche para dar el salto que lo libre y aleje de los escollos de la conciencia histórica.

Este diálogo Nietzsche-Burckhardt, en cuyo marco se inscriben también esas dos investigaciones de Löwith, no debería haber dejado surgir ninguna duda sobre los propósitos del autor, que eran, primero: el de remontarse, por medio de una reducción de la filosofía de la historia a sus presupuestos teológicos, por detrás de la tradición judeocristiana en su conjunto; y segundo: el de introducir, mediante un análisis de la crítica posthegeliana a Hegel (y a los presupuestos ontológicos de la filosofía), una metacrítica de

la conciencia histórica *como tal,* conciencia histórica madurada durante siglos en el seno de la teología, pero que solo llega al poder en el siglo XIX en forma atea. Y si todavía pudiera quedar alguna duda sobre estos propósitos, Löwith se ha encargado entretanto de disiparla con la publicación de cuatro ensayos[59] reunidos con el título de *Conocimiento, fe y escepticismo,* en que trata de poner en evidencia la incompatibilidad de la investigación filosófica con la fe cristiana, y de una serie de artículos,[60] los más importantes de los cuales pueden reducirse al común denominador de una crítica de la «existencia histórica», aunque nosotros preferiríamos decir: de la conciencia histórica. El motivo conductor de todos ellos es la reiterada apelación a un fragmento de los siglos I o II: «Llegará un tiempo en que por hastío los hombres dejen de maravillarse ante el cosmos y de considerarlo digno de adoración. Este bien supremo en su totalidad, lo mejor que ha existido, existe y se podrá ver jamás, correrá el peligro […]».

No es casualidad que Löwith enlace con la Stoa y sobre todo con el lamento estoico por la pérdida de evidencia interna que estaba sufriendo esa visión del cosmos. Pues ya entonces, en la inmensidad del Imperio romano, el logos de la naturaleza solo podía aprehenderse de forma abstracta y captarse en la privacidad: ya no era algo que saltase a la vista en el espejo viviente de la polis ni algo inmediatamente presente a quienes fuesen capaces de una mirada libre. Tanto el *theorein* recoleto y embebecido como la búsqueda irónica de la verdad y la suspensión escéptica del juicio tenían que quedar apuntalados de manera compulsiva por la autodisciplina del sabio, convertido ya en persona privada, y sostenidos por ejercicios de ataraxia. Y este mantenimiento de la visión clásica del mundo en un momento en que había perdido la ingenuidad y la autoevidencia de sus orígenes y en que entra en pugna con el cristianismo en ascenso es el terreno en el que Löwith pretende volver a hacer pie para convertir esa visión clásica en objeto de una restauración poscristiana. Pretende devolver su prístina autoridad a la visión que los griegos tenían del cosmos como de un todo eterno, sin principio ni fin, a la experiencia de la *physis* como de lo que es por sí mismo lo uno y el todo. La misma simplicidad de la tesis nos descubre los temores que han llevado a Löwith a sustentarla: a su juicio, la progresiva historización de una conciencia que, sin ver más ni más allá, acaba «esparrancándose en la actualidad», habría encadenado

hipnóticamente la mirada a las variables del desarrollo y a lo puramente actual del acontecer, a lo fugaz y lo relativo. De manera simultánea, esa conciencia se ve enmarañada por las pasiones de su indigencia; se deja absorber por lo que es necesario de modo práctico y pierde la libertad teórica precisa para un conocimiento que solo la contemplación puede proporcionar. En este horizonte, reducido a lo práctico y lo histórico, de un «mundo» (de sucesos históricamente apremiantes) contraído a lo demasiado humano, queda distorsionado lo englobante del mundo natural, queda distorsionado el cosmos como el verdadero orden vital que nos sostiene y mantiene. El orden natural que es por sí mismo, que nos comprende y nos sostiene también a nosotros, queda de manera fatal absorbido en un *mundo-para-nosotros.* Pero con eso pierden los hombres, y para el hombre todos los seres vivos de la tierra, el lugar que tienen señalado en la totalidad viva del cosmos: la petulancia del mundo humano no es capaz de plegarse ya al orden del cielo y la tierra.

Pero ¿cómo justificar esta grandiosa pasión conservadora a partir de la ausencia de pasión de la visión estoica del mundo, a la que se trata de reponer en su prístina autoridad?; ¿cómo basar la superación de una fatalidad, cuyo diagnóstico se hace en términos históricos, en la autocomprensión ahistórica de la cosmología griega? La dificultad salta a la vista: Löwith quiere encontrar un camino de vuelta a la actitud teórica ante el mundo (en el sentido clásico del término «teórico») por considerarla por encima de la práctica y libre de los límites de la conciencia pragmatizada, pero desea hacerlo a partir de la experiencia eminentemente práctica del riesgo que (parece) comporta la conciencia moderna; Löwith quiere encontrar un camino de vuelta a la visión que la Antigüedad tenía del mundo porque la considera por encima de la historia y libre de los límites de la conciencia historizada, pero desea hacerlo por medio de un análisis histórico de la génesis de la conciencia moderna, génesis que concibe como historia de la decadencia del pensamiento cosmológico. Löwith quiere poner en escena un retorno de la modernidad a la Antigüedad; pero para esa reconstrucción de la visión natural del mundo no puede prescindir de la plataforma giratoria de Nietzsche y Burckhardt, es decir, de la ayuda técnica que le presta ese mismo teatro del mundo para la ruptura de cuyo encantamiento cristiano se lleva a efecto esa reconstrucción.

II

Si se leen seguidos los artículos que ahora se han publicado juntos y se añaden como complemento algunas publicaciones más recientes,[61] se reconocerá con admiración, pero no sin cierto asombro, la audaz trama histórica que se va formando como por sí sola a partir de las interpretaciones particulares, tan sutiles como sugerentes, que van desde Anaxágoras a Aristóteles, desde san Agustín a Pascal, desde Descartes a Kant, desde Kierkegaard a Heidegger. Van formándose como de suyo las grandes épocas de una historia de decadencia: primero, la inversión bíblica del concepto grecorromano de cosmos que llevan a cabo san Pablo y san Juan, y que san Agustín afianza de forma duradera con medios filosóficos; el mundo que es por sí mismo y que se sostiene a sí mismo, y que luego declina para formarse de nuevo a sí mismo, se ve rebajado, al quedar inserto en la historia de la salvación, a una creación perecedera, que tiene lugar no por mor de sí misma, sino por mor del hombre. La belleza visible del cosmos queda sacrificada a la escucha del logos de Dios, que se ha vuelto invisible; la teoría queda rebajada a curiosidad y la presencia de la *physis* sacrificada a la búsqueda de la certeza de la salvación futura. La contracción del mundo a mundo humano, la reducción del ente a lo fabricado, la contracción de la verdad a certeza: estos son los presupuestos teológicos cristianos, que después, en la forma secularizada que adoptan con Bacon, Descartes y Galileo, se convierten en base de la ciencia. Esta segunda época de la decadencia del pensamiento cosmológico acaba en Hegel, quien otra vez justifica la lógica como ontología y la verdad como lo sempiterno y siempre presente, pero que también es el primero que eleva con seriedad la historia al rango de filosofía. Las consecuencias de este planteamiento se desarrollan por último en la ruptura radical y definitiva del pensamiento histórico con la visión natural del mundo: el historicismo, el pragmatismo y la filosofía de la existencia no son más que los derivados cosmovisionales de esta revolución fundamental de la forma de pensar que Marx y Kierkegaard llevan a cabo filosóficamente y a la que termina sucumbiendo la filosofía misma, pues, como suele decirse —y este es el

punto final de esa evolución—, ya no existen filósofos que todavía tengan buena conciencia para dedicarse a contemplar el universo.

Como sucede en toda buena historia de decadencia que se respete a sí misma, los asientos quedan siempre contabilizados por partida doble: una vez en la página del «todavía no» y otra en la del «ya»: por una parte, la competencia, que tantas consecuencias había de tener, entre el pensamiento creyente y el pensamiento natural, la irrupción otoñal de la conciencia de la historia de la salvación en la visión de la naturaleza de la sabiduría antigua, empieza ya con el judaísmo; pero por la otra, frente a la apelación cristiana al momento histórico de la muerte del redentor, la religión mosaica de la ley conserva hasta hoy la ventaja de testimoniar con la renovación incesante del pueblo judío la eternidad del Dios bíblico como de un Sempiterno visible. Y otro tanto ocurre con el cristianismo, que por un lado desacraliza el cosmos de los griegos, lo que es un paso impregnado de fatales consecuencias, pero que, por el otro, ofrece la ventaja, frente a las épocas de la fe secularizada, de establecer un puente con la Antigüedad: pues en el horizonte de la teología la experiencia de la historia permanece siempre sujeta y ordenada. E incluso el pensamiento representado por Descartes y Galileo, por Vico y Voltaire, engastado como estaba en el sistema natural de las ciencias del espíritu, por muy alejado que se encuentre ya de los orígenes griegos, todavía no ha traspasado el umbral de la historización posthegeliana, historización que fue Hegel quien la hizo posible.

Cuanto más imponente nos resulta este esquema de una progresiva desmundanización del mundo natural, inspirado por el gran aliento de la metafísica occidental, tanto más se tiñe nuestro respeto de extrañeza, e incluso de asombro, cuando nos hacemos una idea de cuál es el propósito al que pretende servir. Con cada hilo de historia de la cultura que se va añadiendo a la trama de esta decadencia de la conciencia antigua y de la génesis de la conciencia moderna, tanto más resistente resulta en su conjunto el tejido, tanto más objetivo tiene que aparecer el contexto histórico del que Löwith quisiera sacarnos, por considerarlo como el contexto de obcecación de la conciencia histórica. Löwith reflexiona sobre su procedimiento en los siguientes términos: «Pero nos preguntaremos cómo pudo llegarse a este extravío moderno que disuelve el cosmos físico único en una pluralidad de mundos históricos, y la naturaleza siempre igual del hombre, en una diversidad de formas de existencia histórica. A esta

pregunta solo puede responderse por medio de una meditación histórica, hecha, sin embargo[62], con la finalidad de desmontar las construcciones de la conciencia histórica».[63] En este «sin embargo» se oculta la dificultad no confesada: la propia construcción de Löwith se halla tan sometida a su vez a la lógica del desarrollo histórico, vinculante desde Hegel, que no se entiende cómo podría justificar el singular privilegio que reclama para sí: el privilegio de ser capaz de invalidar las pretensiones de la comprensión histórica como tal, sirviéndose para ello de la pretensión de haber comprendido de manera racional la historia. «El presupuesto de todo pensamiento histórico, a saber: que las cuestiones filosóficas de contenido solo pueden ser tratadas históricamente, proviene de una forma de pensar que únicamente surgió hace ciento cincuenta años y que, por tanto, puede volver a perecer.»[64] En este pasaje, que por lo demás es típico, Löwith se vale de una figura de pensamiento con que trata de justificar su planteamiento crítico: como el pensamiento histórico ha surgido históricamente, puede también volver a perecer. Pero incluso esta forma de pensar Löwith tiene que tomarla prestada de su más radical oponente. Pues como es sabido, en la crítica marxista ese argumento servía, no para volver a obtener un horizonte de verdades eternas, sino para cuestionar de un modo sistemático todas las doctrinas basadas en presuntas constantes. Este es el único argumento al que puede apelar el principio de la esperanza: el argumento de que con la demostración del origen histórico de las formas de vida existentes, por más que estas pretendan reclamar para sí la validez ontológica de algo sempiterno, queda también demostrada su posible caducidad. Y tampoco en el contexto contrario de una crítica vuelta hacia el pasado exime este argumento de los presupuestos del pensamiento histórico sobre los que reposa. Pues cuando se lo utiliza en este sentido, conduce a la idea de la restauración de un «principio», de «algo originario», que forzosamente sigue siendo pensado desde el horizonte del futuro, y en la que el principio mismo sucumbe a la ideologización. Pues un principio puede sobrepujar a otro: la cosmología a la lógica, el mito a la cosmología, la magia al mito, etcétera. De ahí que el principio que haya de ser considerado como primero tenga que ser declarado también fuera de la continuidad de la evolución histórica y legitimado al final por la simple aura de una originariedad a la que se supone que ya no puede rebasar el pensamiento. Solo así puede pensarse como el círculo sin principio ni fin,

pero limitado, de un crecer y un fenecer sempiternos; es decir, solo así puede pensarse en el sentido de la *physis* y quedar con ello referido a la filosofía griega.

En un lenguaje más sobrio y sin el espectáculo de las etimologías filosóficas, la «superación» de la conciencia histórica que busca Löwith está sumamente próxima, lo que a él sin duda le resultará incómodo, del pretencioso intento de Heidegger de «superar y recuperarse» de la metafísica. La *physis,* se nos dice, es salida a la luz, es a la vez lo más manifiesto y lo más oculto, es el surgir y el perecer. Löwith se halla de acuerdo con Heidegger en la necesidad de una reconstrucción de la ontología, y también él construye con la desmundanización del mundo una historia del olvido del ser. Las cesuras de la decadencia no coinciden, es cierto, en las versiones de estos dos autores. Frente a la excelencia ontológica que Heidegger atribuye a los presocráticos, Löwith sostiene la unidad grecorromana del pensamiento cosmológico hasta Plinio. Löwith ve la verdadera distorsión metafísica en la unidad de la fe cristiana con la fe secularizada, mientras que Heidegger coquetea con la conciencia escatológica. Y ambos pensadores disienten cuando se trata de Nietzsche (más en lo que se refiere a su significado que en lo que se refiere al pensador mismo), aunque ambos estén sometidos por igual a esa fascinación, que hoy nos resulta ya un tanto extraña, con que Nietzsche embelesó y también desconcertó a aquella generación de la Primera Guerra Mundial. A mí estas diferencias no me parecen tan importantes si se tiene en cuenta que tanto Löwith como Heidegger reducen de manera literal lo que consideran la fatalidad de dos milenios de desarrollo occidental a la trashistoria que representa una concepción del mundo que resultó determinante filosófica y teológicamente, y que ambos ponen sus esperanzas en una vuelta a una ontología bien entendida (o a su «repetición»): ante esto, es indiferente que la distorsión metafísica del ser haya de quedar conjurada en el seno de un exaltado pensar rememorativo (*Andenken*) o que a la desacralización del cosmos se le haya de poner coto por medio de una sabiduría escéptica. En realidad, la única diferencia importante estriba en que Heidegger sigue vinculando la verdad (y, por consiguiente, también la verdadera visión del cosmos y la presencia de su logos) al mundo histórico de los hombres. Y he de confesar que tampoco Löwith ha logrado convencerme de que se pueda poner de modo

concluyente en cuestión el carácter esencialmente histórico de una mediación dialéctica de la naturaleza con el mundo humano, cualquiera que sea la forma en que se entienda esa mediación: por lo menos, no por la vía de una lógica de la historia de la comprensión ontológica del mundo. Claro que la filosofía de Löwith tampoco se agota en eso.

III

Lo mismo que desconfía de la vuelta de Nietzsche a la «visión natural» del mundo como eterno retorno de lo mismo, a la que considera mediatizada todavía de manera dialéctica por el aspecto histórico de la voluntad de poder, de igual forma Löwith debería desconfiar también de su tentativa de romper el círculo mágico de la conciencia histórica con las fórmulas mágicas que ha aprendido de esa misma conciencia. Hablando en rigor, tendría que desembarazarse, por mor de la inmediatez de la visión cosmológica que pretende, de ese arte de la mediación histórica en que es un verdadero virtuoso. Y eso es lo que hace: trata de dirigir, a través de la pura afirmación, una mirada ingenua al mundo como *physis*, o mejor: presentar el cosmos de forma inmediata con el gesto deíctico de un fenomenólogo experimentado. El sol de Homero brilla también sobre nosotros; nuestras concepciones de la naturaleza han cambiado, pero la naturaleza es siempre la que es. La visión que los griegos tienen de la naturaleza es el único modo verdadero de entenderla: la naturaleza hace surgir y florecer a todo ser viviente y después vuelve a hacer que decline y perezca: «La palabra "cosmos" responde sin duda a una experiencia del mundo peculiarmente griega, pero ¿quién podría afirmar así, sin más, que ya no vivimos en un cosmos […] o es que no sigue presuponiendo todo biólogo moderno, y no encuentra su suposición confirmada a diario, que el mundo natural está maravillosamente ordenado y es asombrosamente racional y que concluye al hombre, y que solo por esa razón puede el hombre ponerse fuera de él?».[65]

Una vez que quedan referidas a este concepto de cosmos, bastan para la explicación frases tautológicas y triviales («el mundo de la naturaleza es siempre él mismo»). Todas las concepciones posteriores encuentran su

medida en esta como si fueran interpretaciones perspectivistas que hubiera que contrastar con la sustancia de las cosas. *Mutatis mutandis*, la argumentación guarda en estos pasajes una similitud involuntaria con la ruptura «realista» con que Nicolai Hartmann acabó de golpe con las reflexiones autistas de una teoría del conocimiento ya cansina, recurriendo a la frescura e inmediatez «ontológicas» del ser real y el ser ideal. Löwith apela tanto a la experiencia cotidiana del mundo natural, a la fidelidad del día y la noche, del cielo y la tierra, de la primavera y el otoño, como a esos fenómenos registrados morfológica y ecológicamente, que han sugerido siempre a los naturalistas la imagen teleológica de una naturaleza armónica. Löwith, que después de unas dudas iniciales abandonó sus estudios de biología para dedicarse a la filosofía, llega por esta vía directa a una dimensión con la que ya nos tenían familiarizados la idea de Goethe de una intuición de la naturaleza y la filosofía de la naturaleza del romanticismo: la *physis* griega se transforma bajo mano en la *Naturgestalt* del neohumanismo alemán; el cosmos recibe la fisonomía acuñada por nuestra propia tradición humanista.

Con todo, oímos también que la naturaleza no solo es natural cuando hace crecer y prosperar, sino también cuando destruye, cuando la tierra tiembla, cuando el mar brama y cuando los volcanes entra en erupción. Tanto más arriesgado resulta entonces convertir *esta* naturaleza en totalidad del ente en su conjunto, e integrar también en *ella* al hombre con la indicación de que este es esencialmente *excrecencia* humana de la naturaleza; y arriesgado tenía que parecer, a mi entender, esa imagen de un hombre retenido en la dimensión cósmica, que pusieron en circulación los anales de Eranos, justo a un espíritu imperturbablemente humanista como el de Löwith, que es tan sensible a las perversiones que puede sufrir la fe estoica en la naturaleza al transformarse en un biologismo elevado a concepción del mundo. Es de aquí de donde, en mi opinión, recibe su sentido estratégico su importante artículo sobre «La naturaleza y la humanidad del hombre».

Löwith conoce, como es lógico, los fecundos esfuerzos de la antropología filosófica por caracterizar el puesto *especial* del hombre en la naturaleza; a este ser que camina erecto, que da contenido a su vida por medio de la acción, que mantiene su vida socialmente, al hombre que habla y calla, que hace preguntas y da respuestas, no lo confunde con la planta y

el animal. Pero insiste en que el hombre, incluso en sus posibilidades extremas del suicidio y de la autorrealización, queda retenido dentro del círculo de la naturaleza. El hombre es lo que es como brote de la naturaleza; su apertura al mundo no transciende de manera fundamental la naturaleza: «El trascender que distingue al hombre y a su lenguaje del animal solo puede tener lugar en el círculo no sobrepasable de la naturaleza».[66] La humanidad se patentiza, según esto, en la formación y la educación del hombre para «un trascender conforme a la naturaleza»; este trascender solo sobrepasa a la naturaleza en la dirección de la razón inmanente, del logos desprovisto de lenguaje de la naturaleza misma, ya sea en la persistente actitud admirativa de la teoría, ya sea en la participación en la vida de la polis. Por lo demás, la convivencia de los hombres en una ciudad únicamente puede estar en orden si se halla estructurada al modo del cosmos.

Cuando rigurosos guardianes cierran la dimensión de la historia ante una naturaleza elevada a totalidad, queda amenazada, a la vez que se la postula, la elevación del hombre a su propia humanidad: elevación que es resultado de una formación por medio del trabajo y que se conserva en el lenguaje. Löwith, que en este aspecto es sin duda el más sensible de todos ellos, intenta asegurar desde luego la integración del hombre en la naturaleza, pero por la vía de una transfiguración humanista de la naturaleza. Políticamente esto significa la vuelta a la doctrina del derecho natural clásico, aunque no deja de ser curioso que Löwith no recurra en ninguna parte a ella; se queda en referencias ocasionales a la antropología política de los historiadores antiguos, que podían narrar sus historias sin sentirse todavía perturbados por el *pathos* de la historicidad. Se menciona la convicción de Tucídides de que las azarosas luchas por el poder político tienen sus raíces en la inalterable naturaleza del hombre y de que, por consiguiente, siempre se repetirán de manera uniforme. Se trae a colación la doctrina de Polibio de que, por la misma razón, el carácter cíclico del cambio de las constituciones, la transformación de la victoria en derrota y del sometimiento en poder, está sometido a una ley natural. Löwith reproduce estas opiniones afirmativamente como si se trataran de conocimientos inamovibles, hurtándose así a la presión de los problemas contemporáneos. Pero la verdad es que mientras tanto no solo se ha transformado la estructura de las formas de dominación, no solo ha

cambiado la esencia misma de la dominación en comparación con la época de Polibio e incluso con la de Maquiavelo, sino que también la supresión de la guerra se ha convertido en objeto de negociaciones diplomáticas en curso y la abolición de la pena de muerte se ha elevado a norma constitucional en muchos países. Esto último es un ejemplo de una mutación que alcanza hasta las capas antropológicas más profundas en la organización del dominio y el ejercicio del poder, y, lo primero, un ejemplo de la necesidad práctica de cambiar en el futuro estados de cosas que hasta hoy habían sido considerados como constantes antropológicas. Cuando no hace mucho se invitó a Löwith a intervenir en una serie radiofónica sobre la pena de muerte, reaccionó de forma característica: tituló su charla «Homicidio, asesinato y suicidio» y explicó en pocas palabras la diferencia que existe entre el homicidio en estado de guerra y el asesinato bajo las leyes de la convivencia civil; sin hacer ninguna alusión a la pena de muerte, y tampoco alusión alguna a las pruebas que mantienen en vilo el aliento de este mundo angustiado, a las pruebas que parecen intentos de poner fin al estado de naturaleza entre los estados recurriendo a los hongos nucleares y, por consiguiente, de suprimir la diferencia que establecía Löwith entre homicidio y asesinato, se limitó después en exclusiva a tratar del *topos* estoico del suicidio como signo de una vida dominada por la filosofía. Y ante esto hay que preguntarse si es posible seguir llamando sabiduría a algo que hay que afirmar a costa de tal limitación de la mirada.

Lo mismo que no hay una naturaleza moderna, pero sí una ciencia moderna de la naturaleza, afirma Löwith, tampoco hay una naturaleza moderna del hombre, aunque sí antropologías anticuadas y antropologías a la altura de la época. Contra esta tesis habría que preguntarse si la comprensión que el hombre tiene de sí mismo no pertenece *en esencia* a lo que el hombre naturalmente es; si lo que el hombre mantiene sobre sí mismo no es determinante en su comportamiento. ¿No está mediada de forma necesaria la naturaleza humana por esta segunda naturaleza deletreada en las formas históricamente configuradas de su trabajo; en las reglas históricamente adquiridas e históricamente proyectadas de su vida en común, del mandar y el obedecer; en las formas históricamente descubiertas, fijadas en el lenguaje, desarrolladas o también rechazadas y perdidas, de experiencia, de interpretación y de disposición sobre la naturaleza, y, por tanto, también en las imágenes que las distintas

sociedades se hacen de sí mismas en los distintos periodos históricos? Hoy nos encontramos en una situación en que las condiciones de supervivencia se han hecho por entero desmesuradas, es decir, por entero incompatibles con las formas de vida que a lo largo de los milenios en que se probaron eficaces suscitaron la seductora apariencia de que eran obvias y naturales; en esta situación de alternativa, que puede analizarse, entre peligros mortales y justo un cambio de esas formas de vida que son producto de una evolución histórica espontánea y no mediada por la reflexión, las experiencias históricas que tenemos de la plasticidad de la naturaleza humana no deberían quedar cegadas por los tabúes de esas teorías que solo saben operar con presuntas constantes. Más acorde con una actitud escéptica es la tentativa de hacer frente a la necesidad práctica de controlar transformaciones de profundo alcance con proyectos teóricos que heurísticamente se rijan por el principio de una amplia variabilidad de las necesidades, facultades y flaquezas humanas. Frente a esto la tesis de que «también la diferencia entre cultura y barbarie pone al descubierto en condiciones diversas una misma naturaleza del hombre, que al principio de la historia no era menos hombre de lo que lo será al final»[67] suena como un artículo de fe. Aun cuando la validez de esta afirmación fuera decidible y su verdad estuviera decidida, seguiría abierta la cuestión de si en la etapa de civilización que representa la sociedad industrialmente desarrollada a la humanidad del hombre no habrá que salvaguardarla en unas condiciones extremas que acaso impliquen transformaciones de las categorías del tráfico social, transformaciones que quizá hayan de afectar a las estructuras pulsionales y las formas de racionalidad, a la constelación de satisfacción y renuncia, a la coloración de la emocionalidad, a la forma de sublimar y al mecanismo de la autoestructuración del espíritu. Pues muy bien pudiera ser que si en un hipotético final de la historia del hombre, este no fuera «menos hombre» de lo que era al principio de la evolución de las culturas superiores, ello se debiera a que la naturaleza humana pudo cambiarse a tiempo.

Pero esta argumentación pertenece a un tipo de pensamiento cuyas preocupaciones se centran en lo prácticamente necesario, cuyas preocupaciones, por tanto, son prácticas. No obstante en relación con lo *unum necessarium,* nos responde Löwith, solo hay saber de salvación «¿y qué tiene que ver esa profesión de fe con el conocimiento?».[68] Si el conocimiento es entendido aquí en el sentido teóricamente riguroso de una ontología centrada en el ente en su conjunto, entonces Löwith tiene razón en sus reservas. Pues no se ve por qué una conciencia histórica, cuya preocupación se centra en las cuestiones prácticas, habría de equiparar el compromiso que, tras el diagnóstico de una situación, implica su pregunta por lo prácticamente necesario con la pregunta ontológica por el mundo en su conjunto. Y es desde luego dudoso que «una necesidad histórica por grande y apremiante que pueda ser, pueda convertirse en el motor esencial de una meditación filosófica sobre la esencia del ser y la verdad».[69]

Por eso mismo no me parece del todo admisible esa fijación a su maestro Heidegger que lleva una y otra vez a Löwith a poner al autor de *Ser y tiempo* como ejemplo extremo de un pensamiento histórico radical; como si nadie pudiera tirar por la borda la eternidad más decididamente de lo que lo hace Heidegger. Löwith parece olvidar que lo que Heidegger piensa desde el horizonte del tiempo es justo *el Ser.* Heidegger no abandona la ontología como tal, y la historia queda referida a la estructura de la historicidad. Esto lo expone la mencionada reprimenda de Löwith, pero a la vez es una prueba de que no ha sido Heidegger ni mucho menos quien ha consumado esa historia de decadencia, a la que Löwith somete aquí a juicio, que representan la historización y pragmatización de la conciencia. Pues esto había tenido lugar hacía ya largo tiempo con aquella ruptura revolucionaria en el pensamiento del siglo XIX, cuyas consecuencias ha analizado en tiempos recientes Löwith una vez más, con toda la claridad que pudiera desearse, en una brillante introducción a una selección de textos de los Jóvenes Hegelianos.[70]

Cuando llega a este umbral, la filosofía, que acaba admitiendo en la reflexión misma el interés que de forma inevitable la guía, se desembaraza por entero de la pretensión clásica, abandona por completo la ontología para convertirse en crítica. Löwith es un adversario clarividente: encuentra en

estos hegelianos de izquierdas unos contradictores más severos y, sin embargo, un espíritu que le es más afín que el de Heidegger:

> La significación sistemática y revolucionaria de Marx no se reduce a haber puesto a Hegel cabeza abajo y a haber transformado el historicismo metafísico en materialismo histórico; estriba más bien en que Marx «superó» la filosofía como tal al querer «realizarla». Esta superación tuvo lugar de manera programática por medio de Marx, pero estaba preparada y abonada por Feuerbach y Stirner, Ruge y Hess, Bauer y Kierkegaard… Es cierto que los hegelianos de izquierdas siguen llamándose «filósofos», pero ya no son amantes de la sabiduría ni de una contemplación que se baste a sí misma. Ya no creen en la «teoría» filosófica como actividad humana suprema, por ser la más libre, ni en su fundamentación a partir de la «necesidad que tenemos de la ausencia de necesidad». El punto de partida de los «últimos filósofos» son las necesidades prácticas que derivan de las situaciones sociales y políticas, y en general de los problemas de la época. No piensan en lo que siempre es y en lo que permanece igual a sí mismo, sino en las exigencias cambiantes del momento histórico. El espíritu se convierte para ellos en «espíritu de los tiempos». Todavía filosofan, pero lo hacen contra la contemplación pura y al servicio práctico del movimiento histórico. El «mundo» se convierte en «mundo del hombre» y la «sabiduría» en conocimiento del movimiento histórico, y la verdad de este conocimiento se prueba a partir de la relevancia que tiene para la actualidad.[71]

Y continúa:

> En virtud de esta tendencia práctico-histórica que le es propia, el marxismo es un contradictor radical de la filosofía y al mismo tiempo la forma más extrema e instructiva de un pensamiento radicalmente histórico. Si esta disputa entre marxismo y filosofía no ha sido percibida siempre —o solo lo ha sido por razones no filosóficas, por razones práctico-políticas— como una pugna entre la filosofía y la no filosofía, la razón de esta falta de claridad hay que buscarla en la filosofía misma que, por su parte, con el abandono de la diferencia entre praxis y teoría y con el abandono del primado de esta última, ha perdido la buena conciencia con respecto a sí misma.[72]

Vamos a tratar de cerciorarnos una vez más del contexto desde el que Löwith critica esta historización y pragmatización de la conciencia filosófica. Desde Aristóteles hasta Hegel la teoría ha excluido del centro de su interés lo relativo, aun cuando fuera lo más rico en relaciones; lo fugaz, aunque fuera lo más actual, y lo contingente, aunque fuera lo más apremiante. En cambio, la crítica de los Jóvenes Hegelianos centra su interés en todo ello, interés que por consiguiente se convierte en práctico, y se compromete con una reflexión sobre su propia situación histórica inalienable, reflexión que responde a la experiencia de la relevancia absoluta de lo relativo, lo pasajero y lo contingente. Löwith, por su parte, critica esa experiencia como un presupuesto dogmático. Y lo hace

mostrando la conexión que en la historia del pensamiento se da entre la fe cristiana en la creación y el concepto de existencia que de Pascal a Heidegger y Sartre, pasando por Kant, Kierkegaard y Nietzsche, no hace sino recibir una forma cada vez más extremada. Si al mundo, que es por sí mismo perdurablemente lo que es, ya no se lo concibe como cosmos, sino como una creación perecedera a partir de la nada, entonces la existencia de todo ente solo se torna segura por medio de la fe en la creación fáctica de un mundo fáctico —y cuando esa fe sucumbe a la secularización, la existencia se convierte en el hecho más ciego y cuestionable—. «Existencia» significa entonces, a la vez, urgencia y cuestionabilidad de lo fáctico, designa la relevancia, aún no domeñada, de algo relativo que ya no puede justificarse por su relación con lo absoluto, aun cuando mantenga tan viva como antes la necesidad de justificación. Es de ahí de donde la filosofía moderna obtiene el impulso para una reflexión que pretende ser fundamentadora, y la crítica posthegeliana el impulso que nutre su pretensión de realizar prácticamente aquello, ante lo que fracasa el poder de la pura reflexión; pero ambas, argumenta Löwith, reciben su motivo básico, de forma inconsciente y, por tanto, dogmática, de la reprimida y olvidada duda cristiana sobre la autonomía del cosmos, de la desconfianza ante un mundo que ya no descansa sobre sí mismo. Mas comoquiera que fueran las cosas en la historia del pensamiento, lo cierto es que esta argumentación solo puede resultar concluyente desde los propios presupuestos de Löwith, bien dogmáticos por lo demás; primero: que la historia se determina y transforma según las pautas de la comprensión ontológica del mundo dominante en cada caso; segundo: que la historia transcurre según el modelo romántico de una caída desde un principio verdadero hasta un final que se ensombrece de manera progresiva; y tercero: que basta una simple reflexión de la visión posgriega del mundo para dejar convicta a la tradición histórica como tal de su falta de sustancia y a la historia en su conjunto de su progresiva decrepitud.

Pero ¿no podría ser al revés?; ¿no podría ocurrir más bien que esta conexión que muestra Löwith entre la fe cristiana en la creación y la autocomprensión crítica de una conciencia histórica centrada en lo práctico obtuviera su validez justo del hecho de que es la secularización, o sea, la desmitologización de los artículos de fe, la que saca a la luz el momento de verdad del mito? Si el mundo natural en el que la especie humana mantiene

y conduce su vida es contingente en su conjunto y contiene en sí no sin lenguaje a su logos, entonces la historia humana es el proceso de una creación *recuperada.* Sobre el suelo de la naturaleza, en el mundo natural y *sobrepasándolo,* la historia es la formación del mundo humano por obra misma del hombre. El mito de la creación así leído ni siquiera tendría que ser ya incompatible con el naturalismo pagano. La especie humana, como parte integrante de la naturaleza, debería pensarse como algo tan contingente como la naturaleza misma, y la historia como historia natural. Esta solo perdería su contingencia en la medida en que la racionalización progresiva lograra rebasar autocríticamente la dimensión de un crecimiento sin objeto de la capacidad de disposición técnica sobre una naturaleza y una sociedad cosificadas y se dejara dar alcance por una comunicación racional entre los hombres sobre la dirección práctica de sus destinos. Me limito a señalar el negativo de esta versión utópica, para mostrar que frente a ella la referencia a «presupuestos teológicos» carece de fuerza. Pues la secularización se convierte entonces, de manera consciente, en continuación de la apropiación crítica de tradiciones, que es de lo único de lo que puede extraerse el logos de una humanidad, que realizar a través de una mediación de la naturaleza con el mundo humano; ese logos solo puede extraerse de ellas, pues de otro modo dejaríamos de tomar en serio la contingencia del mundo en su conjunto y la necesidad que ello implica de una producción del logos por medio del trabajo de reproducción de la especie humana que representa la historia universal. Tal vez a esta reproducción de la vida le sea inmanente por naturaleza una especie de *logos spermatikós;* en cualquier caso, sí que le es inmanente la desmesurada pretensión *de que la vida de la especie humana solo puede mantenerse a la larga como humana.* Si en la historia hay algo perdurable no es posible que sea otra cosa que un saber de esta desmesura antropológica, un saber del carácter incondicionalmente necesario de ese momento de lujo en el hombre cuya naturaleza es civilización. Ese saber deriva tanto de las experiencias más primitivas y llanas como de las más sublimes y aventuradas, tanto de la práctica cotidiana como de los momentos extraordinarios, y junto con los demás rastros de experiencia sedimentada a lo largo de la historia de la especie, ha entrado en los mitos, las religiones, las filosofías, las formas del espíritu objetivo; de él solo sabemos en abstracto que es algo que no puede saberse en abstracto.

Es posible que también de aquí provenga el poder de la tradición histórica; ese poder no logramos rebasarlo ni siquiera cuando nuestro esfuerzo se dirige justo a liberarnos, en la claridad de la autorreflexión histórica, de la irracionalidad de la pura vigencia de las tradiciones, de la historia como historia natural. Frente a esto, no deja de ser irónico que la crítica de Löwith coincida con la crítica que de la religión hacen los Jóvenes Hegelianos en la afirmación de que la época poscristiana puede borrar de un plumazo el cristianismo: que es posible superar de un salto tanto la tradición del pensamiento escatológico como la pretensión racional de sus motivos secularizados y superar así, en el sentido de una negación simple, la base hermenéutica de cómo nos comprendemos a nosotros mismos. La crítica que hace Löwith de la conciencia que los Jóvenes Hegelianos desarrollan de la dialéctica histórica se revela de esta manera como una secularización de la crítica que aquellos hacen de la religión;[73] y su apología de la visión natural del mundo no sería más que una devolución de la antropología de Feuerbach a la dimensión cosmológica, suponiendo que Feuerbach hubiera pensado filosóficamente.

V

Una discusión crítica con Löwith choca, aparte de con las inhibiciones que siempre produce el verse ante un espíritu superior, con una dificultad específica. Incluso antes de sacar un argumento a la palestra, uno se siente irritado pensando si Löwith no lo tendrá previsto, si no lo habrá analizado y formulado mucho mejor. Sus críticos se mueven en un terreno labrado por él. Pondré un ejemplo. La insistencia en el concepto clásico de filosofía y en la visión cosmológica que la Antigüedad tenía del mundo, nos dice en un momento, tiene que aparecer a nuestra conciencia histórica como un recurso imposible a un mundo griego ya pasado, donde todavía había esclavos y hombres libres, personas poco refinadas y filósofos. Durante las muchas horas que he dedicado a Löwith me he dado cuenta de que en tales casos vale más pecar de poco refinado y, desatendiendo las reglas de la elegancia y la compostura, responder con una tajante afirmativa a este tipo de preguntas planteadas de manera retórica. Como ningún otro, Löwith ha

seguido el rastro a las artes de la conciencia histórica y sus sutilezas, aunque solo sea para invadirlas. Ha aprendido a servirse de ellas, lo mismo que cuando se aprende un juego de prestidigitación más para derrotar al adversario que por mor del juego mismo. Pero cuando nos vemos ante alguien que conoce con tal exactitud las posiciones de la conciencia histórica centrada en lo práctico, que hay que estar muy sobre aviso para no criticar la metacrítica que hace de ella con contraargumentos previstos ya por él, tanto más asombroso resulta ese repliegue frente a la conciencia histórica, ese retorno tan obstinado como inmediato a la Antigüedad.

Una regresión vive de angustias inconscientes y no de una familiaridad crítica con el estadio negado. Por eso me parecería injusto dedicarme a la búsqueda de una pasión irracional contra la modernidad para hacerla responsable de una reacción que no pudiera explicarse de otra manera. La decidida afinidad electiva con Burckhardt quizá sea ya una indicación del limitado horizonte de crítica de la época, en que se mueve el rechazo de una actualidad en la que «ya no quedan filósofos»; una indicación quizá del desprecio del humanismo culto por el desmesurado siglo XIX y de un miedo aristocrático frente a la violencia del siglo XX. Pero me parece que es más legítima otra pista. Cuando leí la admirable autobiografía del filósofo Löwith, su discurso de entrada en la Academia de Heidelberg,[74] quedé fascinado por la sosegada lógica de esta biografía filosófica: ¿cómo era posible que una vida tan traída y llevada *en lo exterior* por las catástrofes políticas, la existencia de un hombre que emigró de Roma a Tokio, del Este al Oeste (¿y será necesario añadir que de Estados Unidos a Alemania?) hubiera podido mantener *en lo interior* no solo la identidad de la persona, no solo la continuidad de su filosofía, sino que bajo esa cáscara los tempranos gérmenes hubieran podido madurar para dar el fruto de un pensamiento por completo desarrollado, en un proceso evolutivo que tiene un carácter casi cíclico? Aun tomando en consideración la tendencia a la autoestilización, que es tan seductora cuando se trata de grandes escritores como es el caso, esa desproporción tan aparatosa como conmovedora exigía un motivo más fuerte, un motivo que procediera de la propia biografía, y que quizá consista en ese alejamiento privatista del mundo político, que queda ya inimitablemente expresado en una sola frase: «La agitación de la República de los Consejos de Múnich me expulsó a Friburgo, donde gocé

de la rigurosa enseñanza fenomenológica de E. Husserl». Un giro en verdad clásico.

Con este apartamiento Löwith no puede percibir ya el desafío de las situaciones ni admitirlo como tal. No se da cuenta de que ya no es posible distanciarse de nuestros *pragmata* en la contemplación pura como todavía lo era en los tiempos y la situación de un Heráclito o de un Aristóteles. La contemplación podía desligarse de la acción, que en un círculo limitado y abarcable con la mirada tenía todavía un carácter inmediato, para que la acción pudiera quedar determinada después, si no por la meditación misma, sí por la mesura dimanada de ella. Hoy la acción se halla mediatizada hasta en lo más cotidiano por una técnica convertida en poder práctico e introducida científicamente. La acción ha perdido su relativa falta de consecuencias y exige por ello de la conciencia filosófica que se centre sobre la práctica, la obliga a convertirse en una reflexión crítica sobre la época. Es cierto que cien años de pensamiento comprometido también han puesto al descubierto de manera aterradora la dialéctica del compromiso. Pero esto último no dispensa de la conciencia histórica.

Löwith pasa por alto las ciencias, orientadas hacia la técnica, en sus consecuencias prácticas. Se contenta con situar los presupuestos filosóficos de la autocomprensión de la ciencia, representados por teoría de la ciencia, en la trama de obcecación que para él constituyen la pragmatización y la historización de la comprensión natural del mundo, ya que de forma sistemática no puede reconocer que la relación entre la filosofía y la ciencia se ha invertido, que la filosofía, o tiene que plantearse las tareas prácticas de las consecuencias objetivas de una técnica cientifizada que se ha vuelto socialmente efectiva, o tiene que despedirse como filosofía.

La única consecuencia de la ciencia moderna por la que Löwith muestra algún interés es la penetración en el espacio; esto le parece exorbitante, y no solo en sentido literal, ya que por medio de ello de modo objetivo queda fuera de sus quicios la imagen, ligada al geocentrismo, de la visión natural del mundo. Pero en este estadio, ¿no se hace solo manifiesta una transformación que de manera imperceptible ha tenido siempre lugar ya desde que el hombre mantiene su vida por medio del trabajo de sus manos? Marx objetaba una vez a Feuerbach, y Löwith conoce muy bien este pasaje: «No se da cuenta de que el mundo sensible que nos rodea no es algo dado de forma inmediata desde la eternidad, algo siempre igual […] sino que es

el producto de las situaciones sociales, en el sentido de que ese mundo es en cada época histórica el resultado, el producto de la actividad de toda una serie de generaciones, cada una de las cuales pisaba sobre los hombros de la que le había precedido, desarrollaba su industria y su comercio, y modificaba su orden social según cambiaban las necesidades».

10
LUDWIG WITTGENSTEIN

EL RETORNO DE WITTGENSTEIN (1965)

Cuando en 1960 la editorial Suhrkamp publicó el primer volumen de los *Escritos filosóficos* de Wittgenstein, apenas si podía sospecharse el éxito que tendrían. Hoy Wittgenstein es una moda. Bastó la iniciativa editorial para que también en Alemania se difundieran los juegos de lenguaje, que parecían un uso peculiarmente vinculado al clima intelectual inglés. A su costa se ha producido una especie de *désengagement* subenfriado. El análisis del lenguaje nos desembaraza de nuestro sentido de la profundidad sin carecer del todo de sentido de la profundidad. Gozamos de las ventajas del positivismo sin compartir su tosquedad empirista. Nos hacemos radicales de la manera más plácida. Pues esta vez el chic de la vanguardia no nos exige sacrificar demasiado de nuestro destino.[75] ¿Una filosofía de alivio para los años sesenta?

Aquel primer volumen contenía, además de los primeros diarios, las dos obras fundamentales de Wittgenstein: el *Tractatus,* aparecido en 1921, que fue adoptado por la primera generación del positivismo lógico como una especie de escrito programático, y las *Investigaciones filosóficas,* publicadas en 1958 en Inglaterra, cuya parte principal todavía la preparó para la imprenta el propio Wittgenstein. Esta obra tardía se ha convertido en el libro fundamental del nuevo análisis filosófico. Rompe con la concepción positivista del *Tractatus.* Sobre este giro a la filosofía lingüística, que Wittgenstein consumó a principios de los años treinta en su círculo de alumnos de Cambridge, solo nos informaban hasta ahora apuntes de clase de los años 1933 a 1935. Ahora disponemos ya de un testimonio auténtico

de 1929-1930: las *Notas filosóficas* que Wittgenstein reunió entonces en un texto multicopiado a partir de sus cuadernos de notas.[76] El segundo volumen de los escritos contiene ese texto junto con otros apuntes. El editor inglés anuncia la publicación de otro manuscrito de 1932. En ambas ocasiones Wittgenstein abandonó el plan inicial que tenía. Todavía el prólogo de 1945 a sus *Investigaciones filosóficas* refleja sus vacilaciones a la hora de dar a la publicidad sus fragmentos filosóficos. Pero justo esta forma fragmentaria de notas tomadas en un cuaderno es una buena expresión de la concepción de Wittgenstein de la filosofía: como la filosofía no es una doctrina, sino una actividad, una obra filosófica consiste en esencia en anotaciones y aclaraciones.

Wittgenstein se atuvo durante toda su vida al principio de que la filosofía es crítica del lenguaje: su objetivo es aclarar lógicamente los pensamientos con que ya nos encontramos. La filosofía no es capaz de desarrollar de manera sistemática ni un solo pensamiento propio. Ha estado montando hasta el momento teoría tras teoría para resolver sus problemas, pero es ahora cuando llega a la conciencia de sí misma: se da cuenta de que sus problemas son confusiones que se producen cuando el lenguaje «corre en vacío». Por eso tratará, más que de resolver sus problemas, de hacer que estos acaben esfumándose. Pero con este viejo programa de crítica del lenguaje, Wittgenstein no persigue en absoluto el objetivo de un exorcismo abstracto de la metafísica. Aquello de lo que la metafísica venía hablando no puede decirse. Pero no porque sea algo sobre lo que la filosofía ha de callar; es ya nada. La esencia del mundo se muestra sin lenguaje, y fuera del lenguaje a aquel que persigue al lenguaje mismo en su trabajo, en su uso: «Lo que pertenece a la esencia del mundo no puede decirse. Y la filosofía, si pudiera decir algo, debería describir la esencia del mundo. Pero la esencia del lenguaje es una imagen de la esencia del mundo, y la filosofía, como administradora que es de la gramática, puede aprehender de hecho la esencia del mundo, solo que no en enunciados del lenguaje, sino en las reglas de este lenguaje, que excluyen las conexiones de signos desprovistas de sentido». Este pasaje de las *Anotaciones filosóficas* expresa la intención que el prólogo anuncia sin rubor alguno ante la sospecha de falta de sentido. El espíritu a que apela Wittgenstein, que se desmarca del progreso de la civilización europea y americana, no quiere «aprehender (el mundo) por su periferia en su diversidad, sino en su centro, en su esencia». La mística de

lo uno y de lo esencial que se muestran al que enmudece es el fin declarado del análisis filosófico. En él se encuentran los caminos, bien divergentes por lo demás, de Wittgenstein y de Heidegger.

De todos modos, la actividad del análisis del lenguaje ocupa en el primer Wittgenstein una posición distinta que en el segundo. El *Tractatus* se deja guiar todavía por la desconfianza crítica frente al lenguaje ordinario. El lenguaje ordinario disfraza la estructura del pensamiento, «ya que la forma externa del traje está pensada con fines muy distintos que el de dar a conocer la forma del cuerpo». La intención del análisis del lenguaje resulta, por tanto, subversiva. Quiere eliminar como carentes de sentido todas las oraciones que no puedan integrarse en el único lenguaje universal, copia de los hechos, de la ciencia estricta. Sobre esta base pudo desarrollarse el programa de una ciencia unitaria. Cuando después este supuesto de un lenguaje universal ya dado, del que trascendentalmente sabemos siempre ya, se hizo problemático, el positivismo continúa con el análisis del lenguaje, pero por la vía de una construcción del lenguaje, de proyecciones de lenguajes ideales. Este tipo de análisis del lenguaje, que se convierte en una ciencia auxiliar de la metodología, se desvincula por completo del uso natural del lenguaje: reconstruye las expresiones inexactas en un marco lingüístico que él mismo establece.

Wittgenstein no siguió a Carnap por este camino de una semántica constructiva, que fue él quien lo había iniciado. El cuaderno de notas de 1929-1930 recoge las dudas que, ante tales consecuencias, lo llevan a revisar su planteamiento inicial: «Qué raro que la lógica haya de ocuparse de un lenguaje ideal y no del *nuestro.* Pues ¿qué habría de expresar ese lenguaje ideal? Ninguna otra cosa que lo que ahora expresamos en nuestro lenguaje ordinario. O puede que expresase otra cosa: pero ¿cómo podría saber entonces de qué se trata? El análisis lógico es el análisis de algo que tenemos, no de algo que no tenemos. Es, por tanto, el análisis de las oraciones *tal como son».* En el *Tractatus,* Wittgenstein todavía consideraba «humanamente imposible» extraer la lógica del lenguaje de nuestros lenguajes ordinarios; pero este es ahora justo su programa. Es cierto que paga un precio muy alto por la recuperación de esta vieja idea hermenéutica de que el lenguaje ordinario concreto representa un metalenguaje último que ya no puede rebasarse, es decir, una especie de límite trascendental: la crítica del lenguaje pierde en adelante su aguijón crítico. Y como ni puede

recurrir al criterio rígido de un lenguaje universal ni quiere construir los criterios que representan los lenguajes ideales, Wittgenstein cree que debe prohibirse a sí mismo y prohibir a la filosofía atentar contra el uso común del lenguaje; la filosofía acaba dejándolo todo como está.

Al final del *Tractatus* todavía se decía que no puede haber enunciados de ética. Nuestros enunciados se limitarían a reproducir los hechos que hay en el mundo, pero no podrían expresar exigencias a las que no corresponde ningún hecho en el mundo. Si hubiera algo así como una ética, entonces no podría referirse a lo intramundano, sino solo a los límites del mundo mismo; sería trascendental: «Si la buena o la mala voluntad cambian el mundo, lo que pueden cambiar es solo los límites del mundo, mas no los hechos, no aquello que puede expresarse por el lenguaje. En resumen, que el mundo tendría que convertirse en otro distinto». Wittgenstein toma en serio esta consideración que en otro tiempo había hecho de manera hipotética. Se percata de que la gramática de cada lenguaje concreto expresa una determinada época. En la lógica de los juegos de lenguaje descubre el núcleo dogmático de las formas de vida social. Y es con ellas con lo que se constituye la plataforma de una intersubjetividad en que los hechos pueden advenir al lenguaje.

Sin embargo, Wittgenstein no emprende una reflexión sobre la conexión de las formas de vida con los juegos de lenguaje. Sigue siendo lo bastante positivista para no adentrarse en la dimensión de la historia, que es en la que se establece esa conexión. Renuncia así al lado crítico que sus análisis comparativos siguen, empero, presuponiendo de modo implícito. La etnografía de los juegos de lenguaje se convertiría en algo enigmático para sí misma si no rechazara toda pretensión teórica quedándose en una simple actividad terapéutica.

En las *Anotaciones filosóficas* no se habla todavía de juegos de lenguaje. Wittgenstein aún no ha puesto de relieve la intersubjetividad de las reglas a que obedecemos en la comunicación lingüística cotidiana. Están desarrollados, en cambio, los problemas más importantes que lo impulsaron a la lingüística. Wittgenstein descubre la intencionalidad del lenguaje. Abandona el atomismo de los enunciados elementales que reflejan hechos. Se da cuenta del papel trascendental del lenguaje ordinario. Pero todavía no se critica de manera expresa la concepción que ve la función del lenguaje en una reproducción de los hechos. Parece como si el lenguaje fisicalista de la

ciencia mantuviera aún una posición de privilegio frente a todos los lenguajes no formalizados, a los que ahora se restringe el trabajo del análisis del lenguaje. Pero podemos estar tranquilos: ya vendrán suficientes tesis doctorales que den cumplida respuesta a todas las cuestiones que suscita una reconstrucción de la segunda filosofía de Wittgenstein a la luz de los manuscritos ahora publicados.

La publicación de estos escritos póstumos reforzará todavía más en Alemania la impresión de cierto parentesco del análisis lingüístico con las corrientes fenomenológicas domésticas. El *pathos* de la descripción pura y la intención que apunta a algo último que se muestra por sí mismo llevaron entonces a Wittgenstein incluso a hacer uso de la palabra «fenomenología». Más llamativas son las coincidencias en el contenido; por ejemplo, en lo que se refiere a la conexión entre temporalidad y comprensión del sentido. También la hermenéutica filosófica que proviene de Dilthey puede sentirse confirmada por un Wittgenstein que frente a la univocidad monológica de los lenguajes construidos subraya la insuperable exactitud de la tradición lingüística, tradición no tan definida como aquellos, pero en la que nos introducimos intersubjetivamente. Por último, el análisis lingüístico permite a una joven generación de investigadores mantener casi de forma imperceptible la actitud esteticista heredada del historicismo: la historia de las ideas queda sustituida por el análisis lingüístico de los textos de la tradición, cosa que desde luego resulta mucho más elegante. Y de esta forma Wittgenstein, con su retorno al ámbito de la lengua alemana, nos confirma en todo aquello que nosotros de forma inconsciente habíamos venido haciendo siempre: aquí puede hacerse más conservador de lo que ya es.

En cambio, el tipo de crítica en que acaban coincidiendo el empirismo del chispeante Ernest Gellner y la dialéctica de orientación histórica de Marcuse solo ha tenido aquí un eco apagado. Esta crítica insiste con razón en que el trabajo de las ciencias y la reflexión crítica de los filósofos son capaces, cada uno a su manera, de sobrepasar la dimensión de los juegos de lenguaje en que están enraizados, pues de no ser así, todos habríamos decaído en nuestro derecho a la razón.

11

HANNAH ARENDT

LA HISTORIA DE LAS DOS REVOLUCIONES (1966)

Cuando el crítico del *Times Literary Supplement* se enfrentó con el libro *Sobre la revolución* de Hannah Arendt,[77] del que ahora acaba de aparecer la versión alemana, parece que no logró encontrarle ni pies ni cabeza: ante una autora tan inteligente no hizo otra cosa que negar con la cabeza en señal de disentimiento a lo largo de tres columnas que no expresaban más que pura desazón anglosajona ante un libro que es todo un encomio justo de las tradiciones anglosajonas. Pero este encomio se expresa en un lenguaje que revela más bien la terquedad, ya algo pasada de moda, con que este pensamiento se atiene a los principios de que parte que un sentido pragmático para la realidad política cotidiana.

En el libro *La condición humana,* que puede considerarse como su obra filosófica principal, Hannah Arendt había intentado renovar a su manera la pretensión de la política clásica. Sin recurrir al derecho natural tradicional, había tratado, sin embargo, de rehabilitar la visión que aquella filosofía política tenía de las cosas, con la vista puesta, eso sí, en un mundo que apenas si se ajusta ya a las viejas categorías. El nuevo libro es una continuación de ese proceso de rehabilitación. Hannah Arendt quiere averiguar qué podemos aprender todavía de la política de Aristóteles y para ello la aplica a un fenómeno que a primera vista parece patrimonio exclusivo de la experiencia moderna de lo político: al fenómeno de la revolución. Y como este propósito lo lleva a cabo con una consecuencia admirable, el libro resulta apasionante e instructivo. Sobre todo nos enseña cómo un filosofar, que en otro tiempo abarcaba el todo, puede quedar

petrificado hoy, incluso en sus formas intelectualmente más ágiles, en una imponente uniteralidad.

Hannah Arendt no se cierra en modo alguno frente a los cambios estructurales que ha experimentado la esfera de lo político. Se da cuenta de que la guerra, que es uno de los fenómenos más viejos, no es ninguna constante en las relaciones entre los pueblos; sabe que las confrontaciones bélicas no son ya las mismas desde que las revoluciones determinan las relaciones entre los pueblos. Guerra y revolución se han hecho dependientes entre sí; en la fase que vivimos de guerra civil mundial los límites entre guerra y revolución se difuminan con frecuencia hasta volverse irreconocibles. Hoy mantienen la ventaja aquellos que «entienden la revolución, mientras que aquellos que todavía confían en una política de poder en el sentido tradicional del término y, por consiguiente, en la guerra como último recurso de toda política exterior, es posible que en un futuro no muy remoto descubran que se han convertido en maestros de un arte más bien inútil y pasado de moda…». La guerra de Vietnam puede considerarse como una sangrienta prueba de esto.

Solo que el interés que manifiesta Hannah Arendt por el fenómeno de la revolución tiene sus peculiares limitaciones. Entiende la revolución como la fundación de una constitución de la libertad, y por libertad entiende sencillamente la participación de los ciudadanos en los asuntos de una polis. Es decir, que Hannah Arendt se las arregla para situar el fenómeno de la revolución en el marco conceptual clásico de una rotación de las formas de Estado, disolviendo así el contexto que hace que las revoluciones del mundo moderno sean justo lo que son: una relación sistemática entre las conmociones políticas y la emancipación de una clase social. Por supuesto, Hannah Arendt no puede negar los hechos. Pero al peculiar entrelazamiento de la revolución con lo que en el vocabulario del siglo XIX, a la vez con distanciamiento burgués y con caritativa condescendencia, se llamó la «cuestión social», lo convierte en criterio de la contaminación de un proceso político puro. La institucionalización de la libertad pública no debe quedar lastrada por los conflictos del trabajo social, y las cuestiones políticas no han de mezclarse con las socioeconómicas. Así pensaba Aristóteles, sin duda, y así lo leemos todavía en los manuales de la vieja política. Pero para convencernos de que estos principios no solo vienen

santificados por la tradición, sino que son también los que se conforman con la naturaleza humana, nuestra autora construye una historia de dos revoluciones: de una revolución buena y de una revolución mala.

La revolución buena tuvo lugar en América. Surgió de una lucha por la libertad política y no del enardecimiento contra la explotación y la opresión social. Su resultado fue, por tanto, una constitución política provechosa y manejable. Por desgracia esa revolución cayó en el olvido. Y fue la revolución mala, es decir, la Revolución francesa, la que se convirtió en modelo de todas las revoluciones posteriores. Esta revolución había lanzado desde el principio a las masas pauperizadas a la escena política y convertido la lucha por la libertad política en una lucha de clases sociales. Su instrumento fue el terror y su resultado, la contrarrevolución. El movimiento permanente de la desconfianza no llegó a sosegarse en las instituciones de la libertad pública.

Y en efecto, saltan a la vista las diferencias entre las dos revoluciones; la revolución americana solo fue entendida *a posteriori* como una verdadera revolución. A Hegel le es ajena la idea de una revolución americana. Refiriéndose a la válvula que representa la colonización interna, por la que se canalizan en Estados Unidos todos los descontentos, declara que si hubieran existido todavía los bosques de Germania, la Revolución francesa jamás se hubiera producido. Mientras que la Revolución francesa se convierte para Hegel en la clave del concepto de historia universal, Norteamérica queda excluida de la consideración filosófica como mero país del futuro. Los americanos solo tomaron conciencia en serio del carácter revolucionario de la fundación de su Estado cuando se miraron en el espejo de la guerra civil francesa. Sin duda, tanto los americanos como los franceses apelan por igual a los principios del derecho natural moderno. Pero lo que pretendían los colonizadores americanos al apelar a los derechos del hombre era legitimar su independencia con respecto al Imperio británico; los franceses, por el contrario, el derrocamiento del *ancien régime.* Los *bills of rights* constituyen en lo esencial un inventario de los derechos que ya poseían los ciudadanos británicos. Su justificación en términos de un derecho natural universal solo era necesaria con vistas a emanciparse de la metrópoli. Por el contrario, con la declaración francesa obtenía vigencia positiva un derecho radicalmente nuevo. En Francia, el sentido revolucionario de la declaración estriba, pues, en que esta funda una

nueva Constitución, mientras que en América solo funda la independencia, como consecuencia de la cual, eso sí, se hace necesaria una Constitución.

Hannah Arendt interpreta estos hechos de manera bastante caprichosa. Sostiene que la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano solo desempeña un papel decisivo en la Revolución francesa, ya que en Francia hubo que empezar asegurando por medio de derechos prepolíticos el estatus social de las personas privadas frente al poder del Estado, mientras que en América la construcción del Estado y el esfuerzo revolucionario se habrían centrado en el problema político de la división de poderes. Aquí se habría tratado de la instauración de la libertad y allí simplemente de una solución de conflictos sociales.

Pero esta es una versión que pone las cosas cabeza abajo. Justo en América la revolución se entendió a sí misma desde la perspectiva del derecho natural liberal proveniente de Locke, que concibe el Estado a partir de las funciones de la sociedad. Paine puede identificar, y de hecho tuvo que hacerlo, los derechos naturales del hombre con las leyes naturales del tráfico de mercancías y del trabajo social. La Constitución revolucionaria no tiene otro sentido en América que el de proteger las fuerzas espontáneas del sistema de la división del trabajo, integrado por las personas privadas, frente a las intervenciones despóticas del Gobierno. Por eso Marx podía decir con razón una generación más tarde: «Por medio de la emancipación de la propiedad privada con respecto a la comunidad, el Estado se convierte en una existencia particular junto a y fuera de la sociedad civil […]. El ejemplo más perfecto de Estado moderno es América». Más que en Europa, la libertad política había sido entendida desde el principio en América como resultado de una liberación con respecto a la coacción natural por medio del trabajo social. La disyunción entre libertad y bienestar nunca se dio en la tradición que determina a la América de Jefferson.

No es, pues, factible repartir de manera disyuntiva los fines revolucionarios entre Francia y América y tampoco sostener la pretensión que ello implica de que la conexión de intereses sociales y movimientos políticos que tan gráficamente se objetiva en las constituciones burguesas solo quedó establecida por la movilización de la miseria francesa —y no por el capitalismo, que por lo demás no aparece por ninguna parte en Hannah Arendt—. Esta querría hacernos creer «que la miseria de Europa se ha tomado su venganza en los estragos con que la prosperidad americana y

la sociedad de masas americana vienen amenazando cada vez más a todo el ámbito de lo político». La revolución mala ha acabado al final devorando a la buena. En América pudo lograrse la fundación de la libertad porque no existía el impedimento de la cuestión social; pero esa libertad no logró mantenerse porque todo el resto del mundo permaneció dominado por la miseria de las masas.

Las condiciones de la libertad política solo pueden discutirse con sentido en el contexto de una liberación con respecto al dominio. Esta categoría de dominación no es capaz de separar poder político y poder social, sino que ha de mostrarlos en cuanto lo que ambos son: como represión. En condiciones de dependencia social, incluso el mejor derecho a la libertad política se queda en ideología. Mas, por otra parte, Hannah Arendt insiste con toda razón en que la realización del bienestar no debe confundirse con la emancipación con respecto al dominio. Precisamente el concepto más antiguo de libertad política, según el cual la libertad solo se hace realidad en la participación activa de los ciudadanos en los asuntos públicos, aguza la mirada para el más actual de los peligros: el de que la revolución pueda traicionar su intención propiamente dicha cuando en apariencia está cosechando éxitos. Tanto en el Este como en el Oeste el impulso revolucionario inicial se agota en los objetivos de una eliminación técnicamente eficaz de la miseria y del mantenimiento administrativo de un sistema de crecimiento económico exento de conflictos sociales. Tales sistemas pueden estar estructurados como democracias de masas sin garantizar por ello ni siquiera un mínimo de libertad política: «En este sistema, las opiniones de la gente son inescrutables, por la sencilla razón de que no existen. Las opiniones se forman en un proceso de discusión abierta y de debate público. Y donde no hay oportunidad para la formación de opiniones, puede haber estado de ánimo —estados de ánimo de las masas y estados de ánimos de los individuos—, pero no opinión». Mientras el principio de la formación de la voluntad política no se halle ligado al principio de una discusión general y libre de dominio, libertarse de la represión, que desde el siglo XVIII ha sido el objetivo de todas las revoluciones, se queda en una quimera. Por eso se queja Hannah Arendt de que la revolución haya encontrado instituciones para todo menos para el espíritu que en ella se manifiesta: se topa con la aporía de que «el principio

de la libertad pública y de la felicidad pública sin el que no hubiera sido pensable ninguna revolución, pudiera quedarse en un privilegio de la generación de los fundadores…».

Es cierto que una y otra vez hubo intentos de institucionalización de una democracia directa: en las *sociétés populaires* entre 1789 y 1793, en las secciones de la Comuna de París en 1871, en los sóviets en 1905 y en 1917, y en los consejos de la Revolución en 1918. Estas formas de sistema de consejos son las auténticas constituciones del espíritu revolucionario. Hannah Arendt es muy consecuente al reconocer en ellas la verdadera constitución de la libertad. Pero elude la cuestión de por qué han sido por lo general las revoluciones de tipo «malo» las que han dado lugar, aunque solo de forma pasajera, a un sistema de consejos, mientras que la Revolución americana solamente se limitó a soñarlo en los planes de democracia radical de Jefferson. Mas esto no merma el mérito de este libro, que lleva a cabo una impecable confrontación del sueño americano del bienestar privado con el sueño jeffersoniano de la Revolución americana: «En cualquier caso, Jefferson tuvo al menos un presentimiento de lo peligroso que podía ser conceder a la gente una participación en el poder público sin dotarla a la vez de otro espacio público que la urna electoral ni de otra ocasión de hacer oír su voz que el día de las elecciones. Se dio cuenta de que lo que constituía el peligro mortal para la república era que la Constitución había dado todo el poder a los ciudadanos sin proporcionarles la oportunidad de ser republicanos ni de actuar como ciudadanos. En otras palabras, el peligro estribaba en que se había dado a la gente todo el poder en calidad de personas privadas sin dotarlas de ningún espacio público en su calidad de ciudadanos». Y este es ya un primer paso por encima de la revolución burguesa. Jefferson no hubiera podido darlo sin la inspiración del espíritu de la revolución que, más radical que en América, tenía el propósito de suscitar un nuevo orden para el Estado y para la sociedad *a la vez,* y que acabó después contentándose con el código de Napoleón.

EL CONCEPTO DE PODER DE HANNAH ARENDT (1976)

Max Weber define el poder como la posibilidad de imponer en cada caso la propia voluntad al comportamiento de los demás; Hannah Arendt, en cambio, entiende el poder como la capacidad de ponerse de acuerdo, en una comunicación sin coacciones, sobre una acción en común. Ambos presentan el poder como una potencia que solo se actualiza en acciones; pero cada uno de ellos parte de un modelo de acción distinto.

Poder en Max Weber, Talcott Parsons y Hannah Arendt

Max Weber parte de un modelo teleológico de acción: un sujeto individual (o un grupo, al que podemos considerar como un individuo) se propone un fin y elige los medios apropiados para realizarlo. El éxito de la acción radica en suscitar en el mundo un estado que satisfaga el fin propuesto. Cuando este éxito depende del comportamiento de otro, el agente ha de disponer de los medios que muevan al otro al comportamiento deseado. Este poder de disposición sobre los medios que permiten influir sobre la voluntad de los otros es a lo que Max Weber llama *Macht* (poder). Hannah Arendt reserva para esto el concepto de *Gewalt* (fuerza, violencia, poder instrumental). Pues el agente que actúa de manera racional con respecto a fines y que se interesa en exclusiva por el éxito de su acción tiene que disponer de medios con que obligar a un sujeto capaz de tomar sus propias decisiones, ya sea amenazándolo con sanciones, ya sea por medio de la persuasión o de una hábil manipulación de las alternativas de acción: «Poder significa toda oportunidad, dentro de una relación social, de imponer la propia voluntad incluso contra las resistencias».[78] La única alternativa a la coacción es el acuerdo voluntario a que llegan entre sí los sujetos interesados. Pero el modelo de acción teleológica solo prevé agentes que se guían en cada caso en función de su propio éxito y no buscando un acuerdo. Solamente admite procesos de entendimiento en la medida en que los interesados los consideran de modo funcional necesarios para sus propios fines. Pero tal entendimiento, que se busca de forma unilateral, es decir, con el propósito de instrumentalizarlo después para el propio éxito, no puede tomarse en serio como tal: no cumple las condiciones de un consenso alcanzado sin coacciones.

Hannah Arendt parte de un modelo de acción distinto, de un modelo comunicativo de acción: «El poder surge de la capacidad que tienen los hombres no solo para actuar o hacer cosas, sino también para concertarse con los demás y actuar de acuerdo con ellos».[79] El fenómeno fundamental del poder no es la instrumentalización de una voluntad ajena para los propios fines, sino la formación de una voluntad común en una comunicación orientada al entendimiento.

Pero esto cabría entenderlo en el sentido de que *Macht* y *Gewalt* son solamente dos aspectos de un mismo ejercicio de la dominación política. *Macht* significaría entonces la movilización del asentimiento de los miembros de una comunidad para los fines colectivos, es decir, la disponibilidad de los miembros para respaldar a la dirección política; mientras que *Gewalt* significaría disponer de recursos y de medios de coacción en virtud de los cuales una dirección política puede tomar e imponer decisiones vinculantes para realizar los fines colectivos. Y esta idea es la que inspira de hecho el concepto de poder desarrollado en el marco de la teoría de sistemas. Talcott Parsons entiende el «poder» como la capacidad general de un sistema social para «conseguir que se haga lo que hay que hacer en interés de los fines colectivos».[80] La movilización del asentimiento genera un poder que, si se hace uso de los recursos sociales, puede ser transformado en decisiones vinculantes. Parsons puede dar cobijo bajo un mismo concepto de poder a lo que Hannah Arendt opone entre sí como poder (*Macht*) y poder instrumental (*Gewalt*) porque entiende el «poder» como propiedad de un sistema que se comporta frente a las partes que lo integran según el mismo esquema con que lo hace el agente «racional con respecto a fines» frente al mundo externo: «He definido el poder como la capacidad que tiene un sistema social de movilizar recursos para conseguir fines colectivos». Es decir, que Parsons repite en el plano de unas categorías construidas en el marco de la teoría de sistemas la misma idea teleológica del poder (poder como potencial para la realización de fines) que Max Weber sustenta en el plano de la teoría de la acción. En ambos casos se pierde lo específico que distingue la discusión que concuerda voluntades del poder ejercido de forma instrumental (*Gewalt*). La fuerza generadora de consenso de una comunicación que busca el entendimiento se opone a este poder instrumental porque el acuerdo,

cuando se lo busca en serio, es un fin en sí mismo, y no puede instrumentalizarse para otros fines.

El entendimiento de aquellos que deliberan para actuar en común —«la opinión en la que muchos se han puesto públicamente de acuerdo»—[81] significa poder en la medida en que descansa sobre convicciones, esto es, sobre esa peculiar coacción no coactiva con que se imponen las ideas. Vamos a tratar de aclarar esto. La solidez de un consenso obtenido en una comunicación libre de coacciones tiene su medida no en este o aquel éxito, sino en la pretensión de validez racional que es inmanente al habla. Sin duda, también una opinión formada públicamente en el seno de una discusión puede manipularse, pero, para lograr su propósito, incluso esa manipulación ha de tener en cuenta las pretensiones de la razón. Pues solo nos dejamos convencer por la verdad de un enunciado, por la rectitud de una norma, por la veracidad de una manifestación expresiva; nuestras convicciones solamente pueden ser auténticas si van acompañadas de la conciencia de que el reconocimiento de esas pretensiones de validez es racional, es decir, de que está motivado por razones. Las convicciones son manipulables, pero no la pretensión de racionalidad de la que subjetivamente extraen su fuerza.

Resumiendo: el poder generado de manera comunicativa que ostentan las convicciones compartidas proviene de que los interesados se orientan en función de un acuerdo y no buscando cada uno su propio éxito. En ese proceso, por tanto, no utilizan el lenguaje «perlocucionariamente», esto es, con el solo propósito de mover a los otros a que se comporten de la manera deseada, sino «ilocucionariamente», esto es, para mover a los demás a aceptar sin coacciones relaciones intersubjetivas. Hannah Arendt desliga el concepto de poder del modelo de acción teleológica: el poder se forma en la acción comunicativa, es un efecto grupal del habla en que el entendimiento se convierte para los participantes en un fin en sí mismo. Pero si el poder ya no es pensado como un potencial para la realización de fines, si ya no queda actualizado en acciones racionales con respecto a fines, ¿en qué se manifiesta entonces? Y ¿para qué puede servir?

Hannah Arendt considera el desarrollo del poder como un fin en sí. Ese poder sirve para el mantenimiento de la praxis de la que surge. Ese poder se condensa en poder político en las instituciones que aseguran formas de vida centradas en el habla recíproca. El poder se manifiesta: *a)* en las

ordenaciones que protegen la libertad política; *b)* en la resistencia contra las fuerzas que amenazan a la libertad política desde fuera o dentro, y *c)* en aquellos actos revolucionarios que fundan nuevas instituciones de la libertad:

> Lo que presta poder a las instituciones y a las leyes de un país es el apoyo del pueblo, que a su vez es la continuación de aquel consenso originario que dio vida a las instituciones y a las leyes […] todas las instituciones políticas son manifestaciones y materializaciones del poder; se anquilosan y caen tan pronto como el poder vivo del pueblo deja de estar tras ellas y de apoyarlas.

Era lo que quería decir Madison cuando afirmaba que todos los gobiernos descansan en última instancia sobre la «opinión».[82]

Y aquí queda al final claro, si es que todavía no lo estaba, que el concepto comunicativo de poder tiene también un contenido normativo. Pero ¿es este concepto científicamente utilizable?, ¿resulta apto para emplearlo con fines descriptivos? Trataré de responder por pasos a esta pregunta. Primero voy a mostrar cómo introduce y justifica Hannah Arendt su concepto. Después recordaré brevemente algunas de las aplicaciones que hace de él y, por último, me referiré a algunas de sus debilidades, que, a mi entender, provienen no tanto de su estatus normativo como del hecho de que Hannah Arendt permanece pegada al influjo histórico y conceptual del pensamiento aristotélico.

La estructura de una intersubjetividad no mermada

La principal obra filosófica de Hannah Arendt (*La condición humana,* 1958) tiene por objeto una renovación sistemática del concepto aristotélico de praxis. La autora no se limita a la exégesis de textos clásicos, sino que desarrolla una antropología de la acción lingüística que puede considerarse como un equivalente de la antropología de la acción racional con respecto a fines que desarrolla Arnold Gehlen (*Der Mensch,* 1940-1950). Mientras que Gehlen estudia el círculo de funciones de la acción instrumental como el mecanismo de reproducción más importante de la especie, Hannah Arendt analiza la forma de la intersubjetividad, generada en la praxis del habla, como el rasgo fundamental de la reproducción cultural de la vida. La acción comunicativa es el medio en el que se forma el mundo de la vida

compartido intersubjetivamente. Y este mundo de la vida es el «espacio de aparición» en el que los agentes se presentan, en el que salen al encuentro unos de otros, en el que son vistos y oídos. La dimensión espacial del mundo de la vida viene determinada por el «*factum* de la pluralidad humana»: toda interacción coordina la diversidad de perspectivas de percepción y de acción de los presentes que, en cuanto individuos, ocupan una posición distinta de la de todos los demás. La dimensión temporal del mundo de la vida viene determinada por «el *factum* de la natalidad humana»: el nacimiento de cada individuo significa la posibilidad de un nuevo comienzo; actuar significa tomar la iniciativa y hacer algo no visto antes. Por lo demás, el mundo de la vida es definido por la tarea de asegurar la identidad de los individuos y los grupos en el espacio social y en el tiempo histórico. En la acción comunicativa los individuos aparecen como seres inintercambiables, y se manifiestan en su subjetividad. A la vez tienen que reconocerse unos a otros como seres responsables de sus actos, esto es, como capaces de un entendimiento intersubjetivo: la pretensión racional inmanente al habla funda una igualdad radical. Por último, el mundo de la vida está lleno, por decirlo así, de praxis, está ocupado por la «trama que forman los asuntos humanos»; se trata de las historias en que se implican los agentes con su hacer y su padecer.

Puede ponerse en tela de juicio la suficiencia del método fenomenológico con que se desarrolla esta filosofía de la praxis; pero su intención es clara: partiendo de las propiedades formales de la acción o la praxis comunicativa, trata de descubrir las estructuras generales de una intersubjetividad no mermada en su integridad. Estas estructuras fijan las condiciones de normalidad de la existencia humana y, a la vez, de una existencia digna del hombre. Debido a su potencial de innovación, el ámbito de la praxis es altamente inestable y necesita ser protegido. De eso se cuidan en las sociedades estatalmente organizadas las instituciones políticas. Dichas instituciones se alimentan del poder que nace de las estructuras de una intersubjetividad no menoscabada; y ellas por su parte tienen que proteger esas estructuras de la intersubjetividad, que con tanta facilidad resultan vulnerables, si es que no quieren sucumbir. De ahí se sigue la hipótesis central que Hannah Arendt repite de manera incansable: ninguna dirección política puede sustituir de modo impune el poder (*Macht*) por la fuerza (*Gewalt*); y el poder solo puede provenir de un espacio público no

deformado. No es solamente Hannah Arendt quien considera al espacio público político como generador, si no del poder, sí por lo menos de la legitimación del poder; pero Hannah Arendt insiste en que un espacio público político solo es capaz de generar poder legítimo en la medida en que sea expresión de las estructuras de una comunicación no distorsionada:

> Lo que mantiene la cohesión de los cuerpos políticos es su potencial de poder, y por lo que las comunidades políticas se hunden es por la pérdida de poder, que termina en impotencia […]; el proceso mismo es inaprehensible, ya que el potencial de poder, a diferencia de lo que ocurre con los instrumentos de violencia, que se los puede acumular para ponerlos después intactos en juego si llega el caso, solo existe en la medida en que es realizado. Cuando el poder no es realizado, sino que es tratado, como algo a lo que se puede recurrir en caso de necesidad, se va a pique, y la historia está llena de ejemplos que muestran que no hay riqueza material en el mundo capaz de compensar esta pérdida de poder.[83]

Algunas aplicaciones del concepto comunicativo de poder

Hannah Arendt no contrasta sus hipótesis con los ejemplos de decadencia de los grandes imperios. Sus investigaciones históricas giran más bien en torno a dos casos extremos: el de la aniquilación de la libertad política bajo los regímenes totalitarios y el de la instauración revolucionaria de la libertad política. Sus trabajos *Los orígenes del totalitarismo* (1955) y *Sobre la revolución* (1960) constituyen ambos una aplicación de su concepto comunicativo de poder, en que las deformaciones de las democracias de masas de Occidente quedan iluminadas desde dos lados opuestos.

Todo orden estatal que aísla entre sí a los ciudadanos por medio de la desconfianza e impide que se intercambien públicamente sus opiniones degenera en tiranía. Destruye las estructuras comunicativas, que es el único lugar de donde puede surgir el poder. El temor elevado a terror obliga a cada uno a rehuir el trato con los demás; al mismo tiempo anula las distancias entre los individuos. Les quita la capacidad de iniciativa y priva a su interacción lingüística de la capacidad de unir espontáneamente lo separado: «Comprimidos los unos contra los otros, cada uno está absolutamente aislado de todos los demás».[84] Ahora bien, la dominación totalitaria, que Hannah Arendt estudia en los casos del régimen nazi y del estatalismo, no solo es una forma moderna de tiranía, ya que, si únicamente fuera eso, se habría limitado a detener los movimientos comunicativos que

tienen lugar en el espacio público político. Su logro específico consiste más bien en la movilización de las masas despolitizadas: el Estado totalitario «destruye, por un lado, todas las relaciones que quedan entre los hombres tras la abolición de la esfera pública política, pero, por el otro, hace que los individuos, por completo aislados y abandonados los unos de los otros, queden enrolados en actividades políticas (que por supuesto no constituyen una auténtica acción política)…».[85]

Pero solo tipológicamente puede entenderse la dominación totalitaria del régimen nazi como una forma superlativa de la tiranía, ya que en el plano histórico, nace en el ámbito una democracia de masas. Esta circunstancia lleva a Hannah Arendt a realizar una vehemente crítica del privatismo instaurado en las sociedades modernas. Mientras que los representantes de la teoría de la dominación democrática de las élites (siguiendo a Schumpeter) alaban al gobierno representativo y a los partidos por la estrecha canalización que imponen a la participación política de una población despolitizada, es justo en eso donde Hannah Arendt ve el peligro. La mediatización de la población por administraciones públicas altamente burocratizadas, por partidos, asociaciones y parlamentos, complementa y afianza las formas de vida privatistas que, vistas las cosas desde la perspectiva de la psicología social, son las que hacen posible una movilización de lo apolítico, es decir, las que hacen posible la dominación totalitaria.[86] Ya Jefferson, el demócrata radical entre los padres de la Constitución americana, había tenido «el presentimiento de lo peligroso que podía ser conceder a la gente una participación en el poder público, sin dotarla a la vez de otro espacio público que la urna electoral ni de otra ocasión de hacer oír su voz que el día de las elecciones. Se dio cuenta de que lo que constituía el peligro mortal para la república era que la Constitución había dado todo el poder a los ciudadanos sin darles la oportunidad de ser republicanos y de actuar como ciudadanos. En otras palabras, el peligro estribaba en que se había dado a la gente todo el poder en su calidad de personas privadas sin establecer ningún espacio público para ellas en su calidad de ciudadanos».[87]

Y aquí se hace explícito el motivo que ha inspirado a Hannah Arendt en sus investigaciones sobre las revoluciones burguesas del siglo XVIII, sobre la rebelión húngara de 1956 y también sobre la desobediencia civil y los

movimientos de protesta estudiantil durante los años sesenta. En los movimientos emancipatorios le interesa el poder de las convicciones comunes: la negación de la obediencia a las instituciones que han perdido su legitimación; la confrontación del poder generado a través de la discusión y el libre acuerdo con los medios de coacción física de un Estado brutal y, sin embargo, impotente; el acto de nacimiento de un nuevo orden político y la tentativa de conservar el *pathos* del nuevo comienzo, de mantener la situación revolucionaria de partida, de consolidar de modo institucional la generación comunicativa del poder. Es fascinante ver cómo Hannah Arendt rastrea una y otra vez el mismo fenómeno. Cuando los dirigentes revolucionarios se hacen con el poder que está en la calle; cuando una población decidida a la resistencia pasiva hace frente a los tanques extranjeros con solo sus manos; cuando minorías convencidas ponen en cuestión la legitimidad de las leyes vigentes y organizan la desobediencia civil; cuando en el movimiento de protesta estudiantil se manifiesta el «puro placer de la acción», en todos estos casos parece confirmarse que «el poder no lo posee nadie en realidad, surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece cuando se dispersan otra vez».[88] Este concepto enfático de praxis es más marxista que aristotélico; Marx llamaba a esto «actividad crítico-revolucionaria».

Limites de la teoría clásica

Principios de institucionalización de una democracia directa los hubo: en los mítines de los ayuntamientos americanos alrededor de 1776; en las *sociétés populaires* de París entre 1789 y 1793; en las secciones de la Comuna de París en 1871; en los sóviets de Rusia en 1905 y 1917, y en los Consejos de la revolución en Alemania en 1918. En estas diversas formas de sistemas de consejos ve Hannah Arendt las únicas tentativas de una constitución de la libertad en las condiciones de la moderna sociedad de masas. Las causas de su fracaso en el siglo XIX y en el siglo XX estriban, a su juicio, en las derrotas políticas del movimiento obrero revolucionario y en el éxito economicista de los sindicatos y los partidos obreros:

> Pues hoy en que un ingreso anual garantizado sustituirá muy pronto al salario diario o semanal, los trabajadores ya no están fuera de la sociedad; no solo son ciudadanos de pleno derecho, sino que también están en vías de convertirse en miembros de pleno derecho de la sociedad y con ello en empleados como todos los demás. Con ello el movimiento obrero pierde de manera forzosa su significación política y se convierte en uno de los grupos de presión que regulan esta sociedad.[89]

Esta tesis resulta un poco tajante en el contexto en que se la expone; no es resultado de investigaciones bien sopesadas, sino que deriva de una construcción filosófica. Hannah Arendt estiliza la imagen que se ha hecho de la polis griega hasta convertirla en la esencia misma de lo político, y eso la lleva a construir rígidas dicotomías conceptuales entre lo «público» y lo «privado», entre el Estado y la economía, entre la libertad y el bienestar, entre la actividad práctico-política y la producción, que no se ajustan ni a la moderna sociedad civil ni al Estado moderno. Y así el mero hecho de que con la implantación de la forma de producción capitalista se establezca una relación de complementariedad entre el Estado y la economía queda convertido ya en síntoma de una patología, de una compenetración que no puede resultar más que dañina: «Esta funcionalización de lo político ni siquiera permite, naturalmente, advertir la distancia que separa a lo político de lo social».[90]

Hannah Arendt insiste con razón en que la eliminación técnico-económica de la miseria en modo alguno significa ya el aseguramiento práctico-político de la libertad pública. Pero es víctima de un concepto de política inaplicable a las situaciones modernas cuando afirma que «la invasión del espacio político por los asuntos sociales y económicos» y «la transformación del gobierno en un aparato administrativo en que la dominación personal es disuelta por la burocrática y las medidas y leyes anónimas sustituidas por los decretos»[91] tiene por fuerza que aniquilar cualquier inicio de un espacio público político activo y de una democracia radical. A esta dudosa luz es vista también la Revolución francesa, mientras que en América pudo lograrse al inicio la instauración de la libertad «porque no lo estorbaron las cuestiones sociales políticamente insolubles».[92] No voy a entrar en esta interpretación;[93] baste subrayar la peculiar perspectiva por la que se deja guiar Hannah Arendt: un Estado descargado del tratamiento administrativo de las cuestiones sociales; una política purificada de las cuestiones de política social; una institucionalización de la libertad pública, independiente de la organización del bienestar; una

formación radical y democrática de la voluntad colectiva que se detiene ante la represión social: esto ya no es un camino practicable por *ninguna* sociedad moderna.

Venimos a dar así en un dilema. Por un lado, el concepto comunicativo de poder nos permite percibir fenómenos límite del mundo moderno para los que la ciencia política se ha hecho insensible. Mas por el otro, sienta las bases de una concepción de lo político, que, cuando nos servimos de ella para acercarnos a las sociedades modernas, acaba conduciendo a incongruencias. Por eso, vamos a volver de nuevo al análisis del concepto de poder.

El concepto que desarrolla Hannah Arendt de un poder generado de manera comunicativa solo puede convertirse en un instrumento afilado si lo desligamos de su conexión con una teoría de la acción de inspiración aristotélica. Hannah Arendt tiene que reducir el poder político en exclusiva a praxis, esto es, al habla y a la acción conjunta de los individuos, porque a esa praxis la deslinda de las actividades no políticas del producir y el trabajar, por un lado, y de la actividad no política del pensamiento, por el otro. Y frente a la producción de los objetos y frente al conocimiento teórico; la acción comunicativa tiene que aparecer como la única categoría política. Este estrechamiento categorial por el que lo político queda identificado con lo práctico permite conseguir reveladores efectos de contraste en lo que atañe a la eliminación a la que hoy estamos asistiendo de los contenidos esencialmente prácticos del proceso político. Pero Hannah Arendt la consigue a costa de l) suprimir del ámbito de lo político, a título de «violencia» (*Gewalt*), todos sus elementos estratégicos; 2) despojar a la política de sus relaciones con su entorno económico y social en el que queda inserta a través del sistema administrativo; y 3) no ser capaz de aprehender los fenómenos de violencia estructural.

Competencia estratégica por el poder político

La conducción de la guerra es el ejemplo clásico de acción estratégica. Para los griegos la guerra era algo que tenía lugar fuera de los muros de la ciudad. También para Hannah Arendt la acción estratégica es en esencia apolítica, un asunto de expertos. Este ejemplo se presta, por supuesto, para

poner de manifiesto la oposición entre autoridad política y poder. En el arte de la guerra se trata, como es manifiesto, de la utilización calculada de los medios de coacción, con la intención de disuadir o de subyugar físicamente al adversario. La acumulación de medios de aniquilación no hace más poderosas a las superpotencias —la fuerza militar es con frecuencia, como demuestra el caso de la guerra de Vietnam, el «pendant» de una impotencia interna—. El ejemplo de la estrategia se presta además para subsumir la acción estratégica bajo la acción instrumental. En *La condición humana,* junto con la acción comunicativa, solo están previstas las actividades en esencia no sociales del producir y del trabajar y, como la utilización racional con respecto a fines de los medios militares parece responder a la misma estructura que el manejo de instrumentos en la fabricación de objetos o en la transformación de la naturaleza, Hannah Arendt equipara sin más la acción estratégica con la instrumental. Valiéndose del caso de la conducción de la guerra, muestra cómo la acción estratégica es tan violenta como la instrumental; una acción de este tipo cae fuera del ámbito de lo político.

Pero las cosas se ven de otra manera si a la acción estratégica entre individuos en competencia la situamos al lado de la acción comunicativa, considerándola una forma de interacción social distinta, esto es, no guiada por el acuerdo, sino por el éxito; y si la deslindamos de la acción instrumental, que también puede llevarla a cabo un individuo en solitario y que, por tanto, es una acción no social. Entonces resulta claro que asimismo dentro de los muros de la ciudad había acción estratégica; por ejemplo, en las luchas por el poder, en la competencia por los puestos a los que estaba vinculado el ejercicio del poder legítimo. A la *adquisición* y afirmación del poder político hemos de distinguirlas tanto de la dominación, del *ejercicio* del poder político, como de la *generación* del poder político. En este último caso, mas solo en este, podemos recurrir al auxilio del concepto de praxis. Ningún ocupante de las posiciones de dominio puede ejercer el poder y ningún otro puede disputarle su poder político si esas posiciones no están ancladas en leyes e instituciones políticas, cuya existencia reposa en última instancia en opiniones comunes, en la opinión «en la que muchos se han puesto de acuerdo de manera pública».

No cabe duda de que en las sociedades modernas los elementos de acción estratégica han visto incrementados su alcance y su peso. Este tipo de

acción, que en las sociedades premodernas regía sobre todo en las relaciones exteriores, con la implantación de la forma de producción capitalista se admite también en el interior como comportamiento típico en el tráfico económico. El derecho privado moderno otorga a todos los poseedores de mercancías ámbitos formalmente iguales de acción estratégica. En el Estado moderno, que complementa a esta sociedad económica, queda además normalizada la lucha por el poder político por medio de la institucionalización de la acción estratégica (la admisión de una oposición, la competencia entre los partidos y entre las asociaciones, la legalización de las luchas obreras, etcétera). Estos fenómenos de adquisición y afirmación del poder han llevado a los teóricos políticos (desde Hobbes a Schumpeter) a confundir el poder con el potencial para una acción estratégica con éxito. Contra esta tradición, en la que también se encuentra Max Weber, Hannah Arendt puede objetar con razón que las confrontaciones estratégicas por el poder político ni son las que han suscitado ni las que mantienen las instituciones en que están ancladas. Las instituciones políticas no viven de la fuerza (*Gewalt*), sino del reconocimiento.

Pero no por ello podemos excluir del concepto de lo político el elemento de la acción estratégica. La violencia (*Gewalt*) ejercida a través de la acción estratégica vamos a entenderla como la capacidad de impedir a otros individuos o grupos la percepción de sus intereses.[94] En este sentido la violencia ha figurado siempre entre los medios de adquisición del poder político y de la afirmación de una posición de poder. En el Estado moderno, esta lucha en torno a las posiciones de poder queda incluso institucionalizada, convirtiéndose así en un ingrediente normal del sistema político. Mas, por otro lado, no es evidente que cualquiera, por estar en posición de impedir que los demás perciban sus propios intereses tenga ya que *producir* poder legítimo. El poder legítimo solo *surge* entre aquellos que forman sus convicciones comunes en una comunicación libre de coacciones.

Utilización del poder en el sistema político

La generación comunicativa del poder y la competencia estratégica en torno al poder político pueden ser aprehendidas en categorías de la teoría de la acción; pero cuando se trata del *ejercicio* del poder legítimo no son esenciales las estructuras de acción a través de las cuales tiene lugar tal ejercicio. Pues el poder legítimo permite a los ocupantes de las posiciones de dominio tomar decisiones vinculantes. Y esta utilización del poder interesa más desde una perspectiva sistémica que desde la perspectiva de la teoría de la acción. Qué es lo que el Estado presta con su organización y qué funciones cumple para los distintos entornos del sistema político son cuestiones que pueden formularse y estudiarse bien en el marco desarrollado por Talcott Parsons. Pero Hannah Arendt se muestra reluctante a salir del marco de la teoría de la acción para insertar en él un análisis funcionalista. La esfera de los asuntos humanos no debe quedar extrañada en seguimiento de los criterios que el objetivismo impone en las ciencias sociales, ya que los conocimientos que se obtienen en esa actitud objetivista no pueden refluir sobre la praxis de los interesados. En este aspecto, Hannah Arendt no haría distinción alguna entre Hegel y Parsons: ambos investigan procesos históricos y sociales que transcurren a espaldas de los interesados.[95] Este aspecto procesual de la vida social trata de apresarlo Hannah Arendt por su parte en una categoría de acción, distinguiendo dentro de la acción, instrumental entre producir y trabajar. El trabajo se diferencia de la producción no tanto en las estructuras de acción, sino en que en el concepto «trabajo» la actividad productiva se representa como un gasto de fuerza de trabajo reproducible, quedando así inserta en el contexto funcional de producción-consumo-reproducción.

Con sus reservas y con esas categorías reducidas a términos de acción, Hannah Arendt no hace sino acumular desventajas innecesarias frente a los análisis sistémicos hoy usuales. Pero, por otro lado, su desconfianza está más que justificada cuando la teoría de sistemas se autonomiza frente a la teoría de la acción. Esto sucede, por ejemplo, en el caso de Parsons cuando discute a C. W. Mills el concepto de poder que este desarrolla como un juego de suma cero. Parsons prefiere concebir el poder, lo mismo que el crédito o la capacidad adquisitiva, como un bien incrementable. Cuando una de las partes gana poder político la otra no tiene por qué perderlo. Un juego de suma cero solo se da cuando los distintos partidos se disputan las posiciones de poder disponibles, pero no bajo el aspecto de la generación y

del hundimiento del poder de las instituciones políticas. En esto están de acuerdo Parsons y Hannah Arendt, pero ambos tienen ideas muy distintas sobre el proceso de ampliación del poder (*enhancement of power*). Parsons considera este proceso como un incremento del nivel de actividad, que más o menos puede bosquejarse de la siguiente forma: «Para que pueda aumentar el *output* de prestaciones de la burocracia estatal, tiene que experimentar una ampliación correlativa el "espacio de acción" del sistema administrativo. Y esto exige a su vez el reforzamiento del aporte de apoyo inespecífico o lealtad de la población. De ahí que el proceso de ampliación del poder se inicie por el lado de la demanda. Los dirigentes políticos tienen que despertar nuevas necesidades en sus electores para que surjan nuevas demandas que solo pueden satisfacerse por medio de un aumento de las actividades del Estado».[96]

Desde la perspectiva de la teoría de sistemas la generación de poder aparece, pues, como un problema que se resuelve con un reforzamiento de la influencia de la dirección política sobre la voluntad de la población. Y como eso sí tiene lugar por medio de la coacción física, la persuasión o la manipulación, se trataría, en conceptos de Hannah Arendt, de un aumento de la violencia (*Gewalt*), pero no de un incremento del poder del sistema político. Pues el poder, según su hipótesis, solo puede surgir de las estructuras de una comunicación sin coacciones; no puede generarse «desde arriba». Parsons discutiría esa hipótesis. Para unos valores culturales dados, no existirían, a su juicio, límites *estructurales* en la generación de poder. Mas por otro lado, Parsons, a la vista de los casos concretos de inflación del poder y deflación del poder, estaría dispuesto a admitir de muy buen grado una diferencia entre los créditos de poder serios y los no serios:

> Existe una fina línea divisoria entre un liderazgo político sólido, necesario y constructivo, que en un momento dado compromete de hecho a la comunidad más allá de sus capacidades para el cumplimiento de todas las obligaciones, y una sobreextensión temeraria, lo mismo que en la banca existe una fina línea divisoria entre la captación responsable de recursos y las ampliaciones descabelladas.[97]

Solo que no es fácil ver cómo podría captarse esa «fina línea divisoria» con conceptos de la teoría de sistemas. Justo a este problema ofrece Hannah Arendt una solución. Trata de deducir de las estructuras de una intersubjetividad no menoscabada las condiciones que tiene que cumplir el

espacio público político para que sea posible generar o ampliar comunicativamente el poder.

Generación comunicativa del poder: una variante

Recapitulemos nuestras consideraciones. El concepto de lo político tiene que hacerse extensivo a la competencia estratégica por el poder político y a la utilización del poder en el sistema político. La política no puede identificarse en exclusiva, como pretende Hannah Arendt, con la praxis de aquellos que discuten y se conciertan entre sí para actuar en común. Y a la inversa, tampoco es admisible la teoría prevaleciente que reduce el concepto de lo político a los fenómenos de competencia por el poder y de reparto del poder sin hacer justicia al peculiar fenómeno de la generación del poder. Aquí la distinción entre poder y violencia resulta en particular discriminante. Hace visible que el sistema político no puede disponer del poder a voluntad. El poder es un bien por el que los grupos políticos rivalizan y que la dirección política ha de administrar, pero tanto los unos como la otra se encuentran ya en cierto modo con la existencia de ese bien, no lo producen. Esta es la impotencia de los poderosos: tienen que tomar prestado su poder de los generadores del poder. Este es el credo de Hannah Arendt.

Pero la objeción salta a la vista. Aunque en las democracias modernas la dirección política se ve obligada a procurarse legitimación de modo periódico, la historia, sin embargo, tiene a punto abrumadoras evidencias que muestran que el dominio político ha de haber funcionado y funciona de forma distinta de la que supone Hannah Arendt. *En favor* de su tesis milita la circunstancia de que el dominio político solo puede durar cuando se lo reconoce como legítimo. *En contra,* la experiencia de que las relaciones que el dominio político estabiliza solo en contadas ocasiones son expresión de una opinión «en la que muchos se han puesto públicamente de acuerdo». Máxime si, como es el caso de Hannah Arendt, se sustenta un concepto tan exigente de espacio público. Estas dos series de experiencias solo pueden reducirse a un común denominador si se supone que en las instituciones políticas —y no solamente en ellas— hay engastada una violencia estructural. La violencia estructural no se manifiesta como violencia, sino

que más bien, sin hacerse notar, bloquea las comunicaciones en que se forman y propagan las convicciones generadoras de legitimación. Esta hipótesis relativa a la existencia de barreras que impiden la comunicación, que no son menos eficaces por pasar inadvertidas, puede explicar la formación de las ideologías, puede hacer plausible cómo llegan a formarse convicciones con las que los sujetos se engañan acerca de sí mismos y su situación. A estas ilusiones dotadas de la autoridad de convicciones comunes vamos a llamarlas ideologías.

Con esta propuesta pretendo dar una versión realista de la generación comunicativa de poder. En las comunicaciones distorsionadas por barreras sistémicas los interesados forman sus convicciones sin sentirse coaccionados de un modo subjetivo; pero esas convicciones no son más que ilusiones; y así generan un poder que cuando se institucionaliza puede volverse contra los mismos interesados. Para aceptar esta propuesta, tendríamos que ser capaces de aplicar un canon crítico que nos permitiera distinguir entre las convicciones engañosas y las no engañosas.

Pero es esta posibilidad la que Hannah Arendt pone en tela de juicio. Se aferra a la distinción clásica entre teoría y praxis; la praxis se apoya en opiniones y convicciones, que, hablando en sentido estricto, no son susceptibles de verdad: «Ninguna opinión es evidente de suyo. En materias de opinión, pero no en materias de verdad, es donde nuestro pensamiento es en verdad discursivo, corriendo, por decirlo así, de un lugar a otro, de una parte a otra del mundo, a través de toda suerte de puntos de vista conflictivos, hasta elevarse al final de todas estas particularidades a alguna generalidad imparcial».[98] Es, pues, un concepto hoy superado de saber teórico lo que impide a Hannah Arendt concebir el entendimiento sobre cuestiones prácticas como formación de una voluntad racional. Si, por el contrario, el «pensamiento representativo», en el sentido en que ella lo introduce,[99] que examina la universalizabilidad de los puntos de vista prácticos (lo que quiere decir: la rectitud de las normas), no está separado de la argumentación por un abismo, entonces cabe admitir también una base cognitiva para el poder de las convicciones comunes. En tal caso el poder estaría anclado en el reconocimiento fáctico de pretensiones de validez resolubles discursivamente y susceptibles, en principio, de crítica.

Mas para Hannah Arendt entre conocimiento y opinión se abre un abismo que no puede salvarse por medio de argumentos. De ahí que al poder de la

opinión le busque un fundamento *distinto,* fundamento que ella encuentra en la capacidad de los sujetos dotados de lenguaje y de acción para hacer promesas y mantener lo prometido: «Ya hemos visto cómo el poder surge cuando los hombres se reúnen y actúan en común y cómo desaparece cuando otra vez se dispersan. La fuerza que da cohesión a los congregados es la fuerza vinculante de las promesas mutuas, que acaba condensándose en el contrato».[100] La base del poder la ve en el contrato suscrito por libres e iguales con el que las partes se obligan de manera recíproca. Para asegurar el núcleo normativo de la originaria equivalencia que establece entre poder y libertad, Hannah Arendt acaba fiándose más de la venerable figura del contrato que de su propio concepto de praxis comunicativa. Con lo que retrocede así a la tradición del derecho natural.

12
WOLFGANG ABENDROTH

EL CATEDRÁTICO PARTISANO (1966)

En universidades como la de Belgrado o de Zagreb, y en ocasiones también en Francia, uno puede encontrarse con profesores cuya procedencia y tipo resultan ajenos a las tradiciones alemanas. También aquí tenemos profesores de universidad políticamente comprometidos e incluso unas costumbres poco académicas se convierten enseguida en una virtud, aunque sea sospechosa. Pero aquellos catedráticos no solo piensan políticamente de forma connatural, sino que carecen de los rasgos del funcionario académico: se diría que vienen de otro mundo. No tienen pretensiones, no parecen afectarles las cuestiones de prestigio personal o ambición privada. Y, sobre todo, son ingenuos, por lo que resultan de una intrepidez que deja desarmadas a las autoridades institucionales. Basta haberse sentado una tarde con ellos para darse cuenta de que en la camaradería, más sensible que ruda, de su trato ha quedado apresado un momento que explica y hace creíbles todas estas cualidades porque las sitúa fuera del ámbito de la respetabilidad personal. Estas gentes fueron partisanos que vivieron en los montes y que se vieron obligados a actuar con solidaridad. Y por eso pueden seguir actuando así hoy, en situaciones de peligro, sin hacer de ello un mérito.

Hace pocos años conocí a estos catedráticos partisanos. Al único que me recordaban entre nosotros era a Wolfgang Abendroth. En nuestro país la sola alternativa ante el propio Gobierno era el buen comportamiento o la resistencia, pero partisanos en sentido estricto no podía haberlos. Y si para caracterizar a Abendroth nos vemos en la necesidad de recurrir a un modelo

que nos resulta ajeno, esto es ya un reflejo de una buena parte de nuestra historia de posguerra. El 20 de julio ha acabado convirtiéndose en una festividad académica, la ilegalidad de izquierdas se ha convertido, en el mejor de los casos, en un motivo de enojo académico.

Abendroth nació en Elberfeld, en una comarca de movimientos pietistas de conversión, en la ciudad de Friedrich Engels. Ya su abuelo, que era maestro artesano, fue detenido en virtud de la ley contra los socialistas. A pesar de sus inclinaciones por las ciencias de la naturaleza, Abendroth estudia jurisprudencia y economía política en la Universidad de Frankfurt, que todavía entonces, en los años veinte, reunía a tantos espíritus prominentes en lo científico y a la vez despiertos en lo político. En 1933 el joven asesor judicial es despedido del servicio antes de concluir su periodo de prueba. Dos años más tarde lee su tesis doctoral en Berna. Abendroth no aprovecha las oportunidades profesionales que le brindan en Suiza sus brillantes exámenes. Vuelve a la clandestinidad en Alemania. Su actividad ilegal queda determinada por las conexiones políticas que había trabado durante su época de estudiante. Había ingresado en Neubeginnen, un pequeño grupo de intelectuales socialistas. Al grupo habían pertenecido por la misma época gente como Erler, Richard Löwenthal, Schöttle y Von Knoeringen. En 1937 las cosas se ponen mal. A Abendroth lo detienen y lo envían cuatro años a un correccional. Pero después de la excarcelación no acaba todavía la forzada simbiosis entre presos políticos y criminales. El «indigno del servicio militar» tiene que servir en la división de castigo 999. En Grecia se convierte en prisionero de guerra de los ingleses. No cambian mucho las cosas. Solo a fines de 1946 pueden los amigos conseguir su liberación. En la zona de ocupación soviética, donde vivían sus padres, Abendroth presenta su memoria para el acceso a la enseñanza. Gana la cátedra de derecho público, primero en Leipzig y después en Jena. Durante esta época sigue perteneciendo al SPD, que estaba prohibido. En diciembre de 1948 logra escapar en el último minuto a la NKWD. Rechaza un nombramiento de la Universidad Libre de Berlín y marcha a Wilhelmshaven a la facultad de ciencias sociales.

Estos toscos datos de una biografía, sobre cuyo trasfondo no pocos podrían representarse su propio pasado con mucho menos miramiento del que hoy exige la convención, solo pueden averiguarse por vía indirecta. Abendroth no quiere saber nada de ellos. Ante los homenajes burgueses con

motivo de su sesenta cumpleaños me lo imagino negando con la cabeza, en una actitud de amigable y perpleja incomprensión. No es mi intención dirigirle aquí un encomio. Pero sí que me gustaría que con esta ocasión recordáramos todos que entre los catedráticos de la República Federal apenas si habrá una segunda ocasión tan buena y convincente como esta para corregir prejuicios que políticamente parecen haberse vuelto presentables en sociedad.

Ni el Abendroth científico ni el Abendroth erudito y tampoco el político disimulan cuánto deben a Marx. Pero justo por ello se cierran contra todo dogmatismo. Pocos hay para quienes el principio de una discusión libre de dominio se haya convertido en una cuestión tan vital. Abendroth discute apasionadamente. Cada jueves por la tarde, su curso de doctorado empieza siempre con el mismo ritual: del círculo de participantes se elige un moderador del debate que también puede llamar al orden al catedrático. Durante los quince años que Abendroth lleva ya enseñando en Marburgo, de este seminario han salido retoños sumamente despiertos e inteligentes. Muchos han avanzado entretanto. Otros aún recuerdan las vivas discusiones. Aunque hay muchos que hoy prefieren no hablar ya de ello.

Debemos a Abendroth importantes estudios sobre la historia de los partidos socialistas y la de los sindicatos. De estos trabajos ha surgido una historia social del movimiento obrero europeo. De Abendroth procede también la aportación más básica que se ha hecho hasta el momento acerca del problema de la democracia dentro de los partidos. En ella queda elaborado de modo científico un doloroso fragmento de su propia experiencia biográfica: bajo la influencia de Wehner, el partido socialdemócrata había expulsado a sus estudiantes socialistas y a los mentores de estos, entre ellos a Abendroth.

Pese a sus instructivas investigaciones en el ámbito de las ciencias políticas, ha seguido siendo siempre un especialista en derecho político. Su corazón pertenece a la jurisprudencia. Su brillante interpretación de la Constitución, sobre todo su consecuente interpretación de la llamada cláusula del Estado social que defendió contra Forsthoff en un congreso de constitucionalistas, le valió la oposición de sus colegas. Quizá a veces el mismo Abendroth lamente que su capacidad de trabajo se vea tan condicionada por una cátedra de ciencias políticas, que no le permite

emplearse de lleno en una crítica de las concepciones del derecho constitucional, hoy otra vez dominantes.

A veces basta con la sonda de una memoria precisa: Abendroth vive con una conciencia en que el pasado está inmisericordemente presente. Para él no hay límites entre el hoy y el ayer; vive con los acontecimientos de los años veinte y los treinta como si se tratara de sucesos sobre los que están informando los periódicos. Tal conciencia, en una época que se nutre de un voluntario olvido, tiene que resultar inquietante.

Se acusa a Abendroth de utopismo, pero él, que por lo demás ha estudiado a fondo la teología de Karl Barth, es demasiado protestante para ser un visionario. Y aunque la crítica a las visiones entusiastas es muchas veces cuestionable, Abendroth no se expone a esta objeción por dudosa que pueda ser. Al final de un artículo sobre la realización de la democracia social confiesa: «Estas consideraciones críticas no apuntan a ningún estado final que una vez realizado pudiera convertirse en un perfecto paraíso sobre la tierra».

13
HERBERT MARCUSE

INTRODUCCIÓN A UN ANTIHOMENAJE (1968)

Günther Busch se cuidó de avisarme con más de un año de antelación del inminente setenta aniversario del nacimiento de Herbert Marcuse. Tomó tan tempranamente la iniciativa suponiendo muy bien que todos los que conocen a Herbert Marcuse necesitarían un poco de tiempo para asimilar una fecha tan increíble. A pesar de la veneración que le profesamos, estábamos muy lejos de suponerle esa edad bíblica. Pero resulta que según reza, si no su aspecto, sí su partida de nacimiento, Herbert Marcuse tiene todo el derecho del mundo a que se lo honre con motivo de su setenta cumpleaños. Pero ¿cómo «honrar» a Herbert Marcuse, si es que tal categoría puede aplicarse en este caso? ¿Con un homenaje? No cuadra aquí. ¿Con un antihomenaje? ¿Y qué podría ser eso? En resumen, no he rogado a ningún colega, no he invitado a ninguna autoridad y no me he dirigido a ningún amigo. Aquí no está representado nadie de aquellos que, como dictan las buenas costumbres, y desde luego con mucho gusto, hubieran dado las gracias al maestro, al colega y al amigo. Que ello no moleste a nadie. Herbert Marcuse estará muy interesado en ver que su pensamiento es críticamente asumido, discutido y, aun oponiéndose a él, proseguido por los más jóvenes. Por eso este pequeño volumen contiene trabajos de filósofos y sociólogos jóvenes para los que los escritos de Marcuse han sido un aguijón. Todos ellos fueron invitados no a festejar, sino a criticar. De ahí que ninguno se haya vestido de fiesta. Solo la metacrítica puede hacer honor a un filósofo de la crítica.

Marcuse (ya nadie lo confunde hoy con Ludwig) nunca ha enseñado en Alemania. El eminente influjo que hoy ejerce solo tiene una base literaria y todavía no muy vieja. El retorno intelectual de Marcuse, que en 1933 emigró a Nueva York a través de Ginebra y París con el Instituto de Investigación Social, puede datarse en 1956. En esa fecha clausuró la serie de conferencias organizadas en Frankfurt con motivo del centenario del nacimiento de Freud con dos brillantes intervenciones que contenían *in nuce* la teoría del hombre unidimensional. Pero su obra aún no había adquirido resonancia. La traducción de *Eros y civilización* pasó entonces casi inadvertida. Esto cambió en los años sesenta. Muchos estudiantes lo habían leído ya cuando Marcuse expuso sus objeciones contra Max Weber en un congreso celebrado en 1964 en Heidelberg. En el verano de 1967 Marcuse pisa la escena de Berlín como celebrado maestro de la nueva izquierda: el librito *Crítica de la tolerancia pura,* un arreglo de cuentas con el liberalismo, se ha convertido entretanto, aunque no del todo sin malentendidos, en un abecedario.

Esta recepción bastante tardía y después muy rápida ha dado lugar a una imagen de Marcuse que tiene algo de ahistórica. No permite reconocer las capas más antiguas. El primer libro de Marcuse, aparecido en 1932 sobre la ontología de Hegel, es casi desconocido. Sospecho que entre los actuales lectores de Marcuse, muy pocos de los que se toparan en ese libro con la última frase de la introducción no se quedarían del todo perplejos: «Lo que este trabajo aporta al desarrollo y clarificación de los problemas lo debe al trabajo filosófico de Martin Heidegger». No sé qué piensa hoy Marcuse sobre eso; nunca hemos hablado de ello. Pero creo que aquella fase de su desarrollo no es solo un capricho; y sobre todo pienso que al Marcuse de hoy no puede entendérsele correctamente sin el de entonces. Quien en las categorías de la teoría freudiana de las pulsiones, a partir de las cuales Marcuse ha desarrollado una construcción marxista de la historia, quien en su antropología, en la que se ha vuelto a hacer hincapié recientemente, ni tan siquiera sea capaz de vislumbrar las categorías, ya sepultadas, de *Ser y tiempo,* se expone a cometer errores de bulto.

Los trabajos más antiguos de Marcuse, que aparecieron antes de su emigración en la revista *Die Gesellschaft,* en los *Philosophischen Heften* y

en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* representan el primer intento original de un *marxismo* de orientación *fenomenológica.* Fueron sobre todo los *Manuscritos de París,* recién descubiertos, los que proporcionaron el punto de apoyo para dar la vuelta a *Ser y tiempo y* entenderlo como una analítica materialista del Dasein. Sartre encontró mucho más tarde este camino cuando hacía ya largo tiempo que Marcuse lo había abandonado. Los existencialistas de izquierdas en París y los filósofos de la praxis de Zagreb pudieron después de la guerra sustituir los análisis heideggerianos del Dasein por los análisis del mundo de la vida del último Husserl, pero ambas «escuelas» se apoyan en los fundamentos fenomenológicos de un marxismo que había sido ya peculiarmente anticipado por Herbert Marcuse. Por su parte, Marcuse ha recurrido en los últimos años a importantes conceptos de la filosofía de Sartre; y en *El hombre unidimensional* sus citas de Husserl y de Heidegger recuerdan el origen fenomenológico de su crítica a la ciencia y la técnica.

Desde que Marcuse pasó a ser miembro del Instituto de Investigación Social y se convirtió en uno de los colaboradores más brillantes de la *Zeitschrift für Sozialforschung* un nuevo concepto de filosofía, condicionado por la teoría crítica de la sociedad, vino a sustituir la herencia de la fenomenología. Pero esos antecedentes fenomenológicos determinaron ese puesto algo especial que Marcuse ocupa y ocupó en el círculo de los filósofos de Frankfurt.

En comparación con Horkheimer y Adorno, a cuya sombra Marcuse estuvo mucho tiempo, sorprende su gran conexión con la filosofía académica. El radical alejamiento de Horkheimer y Adorno no solo de la filosofía anglosajona, sino también de la europea, se explica porque ambos mantuvieron una actitud muy resistente contra las tradiciones filosóficas del siglo XX, si se prescinde de la influencia de Lukács: cronológicamente los últimos puntos de contacto fueron Schopenhauer, Nietzsche y tal vez Bergson. Marcuse, por el contrario, está determinado por el Friburgo de los años veinte. Hace suya con menos reparos la pretensión sistemática que la tradición filosófica ha seguido casi siempre. Así su última obra, *El hombre unidimensional,* es el único testimonio de un intento de dar una forma

sistemática a aquellos análisis de la sociedad del capitalismo tardío que responden al planteamiento específico de la sociología frankfurtiana y de construir una «teoría», aunque fuera provisional. Esto lleva consigo un modo agresivo de pensar que frente al de Horkheimer y al de Adorno se distingue por su carácter directo. Si Marcuse hubiera tenido que escoger entre el riesgo de expresar sin rodeos una intención, aun a costa de posibles malentendidos, y aquellos escrúpulos que, por temor a quebrar lo sutil, dan la preferencia a un discurso indirecto y enredado —si esta hubiera sido la elección—, entonces Marcuse hubiera preferido correr el riesgo y desembarazarse de los escrúpulos. Él dice llanamente lo que los otros dejan en el aire. Su escrúpulo parece ser hoy más bien el de que a una filosofía con intención práctica hay que presentarla de manera que tenga consecuencias en la práctica.

El momento existencialista que permanece vivo en la teoría de Marcuse le permite escapar de aquel resignado retraimiento frente a la práctica, que parece venir sugerido por el análisis mismo. El análisis que Marcuse hace del capitalismo tardío no es ortodoxo. El estado avanzado del desarrollo científico-técnico permite una estabilización del sistema social sobre la base de la revalorización del capital en forma privada y *a la vez* la legitimación de las relaciones de dominio mantenidas por ese medio. La integración afecta también a la clase a la que en otro tiempo se había considerado portadora de la revolución, e impide la creación de una nueva. Mas esto no significa que el sujeto revolucionario haya de ser sustituido por la confesada impotencia de una crítica remitida a sí misma, sino por la protesta espontánea de los individuos que se hallan en los márgenes del sistema. Estos pueden coaligarse con los desposeídos de sus derechos y los desheredados tanto de dentro como de fuera del sistema. Solo que como la privación de los derechos y la pauperización ya no coinciden sin más con la explotación, aquellos ya no pueden extraer su confianza revolucionaria de la dinámica histórica. Lo único que queda, supuesta la base de un potencial tecnológico excedentario, es la voluntad y la conciencia de los más sensibles y de los que saben ver: la recusación subjetiva. La teoría atribuye a la situación una objetividad tan imperturbable que ya no puede quedar mediada con la práctica si no es de forma subjetiva. Esto explica, por una parte, el giro a la antropología, la cual ha de justificar lo que el potencial de la historia no parece proporcionar ya, y, por la otra, cierto repliegue sobre el

existencialismo, que degrada a la ciencia y la técnica en sus formas actuales a un «proyecto» históricamente superable.

Y de esta manera Herbert Marcuse se convirtió en el filósofo de la revuelta juvenil, con todo derecho. No deja de ser comprensible, aunque no por ello tengan del todo razón, que muchos de los jóvenes revolucionarios utilicen sus escritos como justificación de una negación *indeterminada* de lo existente. La «gran negación» es metáfora de una actitud, pero no es ya *per se* una intelección de las cosas. Marcuse no confunde ciertamente lo uno con lo otro; pero a veces ha tenido que pagar los platos rotos de tal confusión. Esto quizá se deba a que sus investigaciones precedieron a las subculturas de la protesta y no pudieron reflexionar sobre estas *a posteriori.* Marcuse tuvo, pues, que combinar el análisis de la aparición de un estado insoportable y la introducción crítica a su negación determinada con la expresión de la insoportabilidad de ese estado, contra el que nadie protestaba. Lo que una subcultura de la protesta puede *encarnar* en actitudes y formas de vida exige una expresión literaria distinta del *análisis* de esos hechos. Cuando el levantamiento es general, lo insoportable no necesita expresión alguna, pero, si no es sentido como tal, es menester una actitud expresiva para empezar haciendo visibles los hechos. La protesta ha de comenzar abriendo los ojos para aquello que ha de aprehender el análisis. Las investigaciones de Marcuse tuvieron que asumir ambas funciones. No pudieron apoyarse en una división del trabajo entre la protesta que aguza los sentidos y la crítica que hace comprender. Esta puede ser *una* de las razones de por qué Marcuse, a aquellos que lo siguen, les ha dado también ocasión para algún malentendido, para el malentendido que consiste en confundir la articulación de una experiencia con el análisis de lo experimentado y de confundir la actitud de recusación con una negación determinada.

Tengo la impresión de que la crítica, la acerba crítica de que ha sido objeto Marcuse, en ocasiones se refiere más bien a esos malentendidos que a los argumentos mismos del filósofo. La tesis fundamental que viene tratando de explicar desde los años cincuenta y de la que derivan las líneas generales de su teoría del capitalismo tardío es que la técnica y la ciencia, en los países industriales más desarrollados, no solo se han convertido en la

primera fuerza productiva, que pone en nuestras manos el potencial para una existencia pacífica y plena, sino también en una nueva forma de ideología que legitima un poder administrativo separado de las masas.[101]

Desde que Marcuse obtuvo en nuestro país una resonancia que llegó a todas partes y los medios de comunicación de masas se hicieron eco de él como de un ídolo de la izquierda juvenil, se ha ido consolidando una imagen suya que se aleja cada vez más de su persona y sus verdaderas intenciones. En ella no puedo reconocer ya al hombre íntegro y valiente, cuya inmunidad frente al falso aplauso admiro; en ella no reconozco ya los rasgos de un encanto peculiar, un poco pasado de moda y casi tímido, que lo convierten en infinitamente amable; en ella no reconozco ya al filósofo que en Santa Bárbara, uno de los días antes de Navidad, de finales de verano para los ojos europeos, señala la evocadora inmensidad del océano en calma como si quisiera poner por testigo al líquido elemento y murmura: «¿Cómo puede haber gente que niegue la existencia de las ideas?».

Desde hace un año escaso, un párrafo de Marcuse que se cita casi siempre viene creando confusiones. Al final de su artículo «Tolerancia represiva», se refiere Marcuse entre comillas al «derecho natural» que las minorías oprimidas y subyugadas tienen a la resistencia: «Cuando emplean la violencia no inician una nueva cadena de actos de violencia, sino que rompen los establecidos. Y como saben que se los reprimirá, conocen el riesgo. Y si están dispuestas a correrlo, ningún tercero y mucho menos el educador y el intelectual tienen derecho a predicarles que se abstengan». Me gustaría que Marcuse explicara otra vez esta frase. La escribió en 1965 en Estados Unidos; y en aquel momento estaba pensando en aquellos estudiantes que en las ciudades del Sur luchaban al lado de los negros por los derechos civiles que se negaban a una minoría racial, y que sangraron bajo las porras de una policía brutal. Estas acciones obtenían su derecho de la manifiesta injusticia de un contexto ético desgarrado; su base era la rebelión de los oprimidos; pero cuando el derecho no es manifiesto y el levantamiento no es una reacción de las masas, cuando la ilustración ha de preceder todavía a las consignas y lo insoportable espera todavía definición, cuando, por decirlo en una palabra, el concepto no ha penetrado todavía la realidad, entonces me parece que el empleo de la violencia permanece

subjetivo y sucumbe a los criterios de la moralidad —aunque presuma de estar moviéndose en la dimensión de la eticidad—; la violencia solo puede ser *querida* legítimamente y solo puede ser emancipatoriamente efectiva en la medida en que viene *obligada* por el poder opresor de una situación que aparece como insoportable ante la conciencia *general.* Solo esa violencia es revolucionaria; los que ignoran eso no tienen derecho a llevar izada delante la imagen de Rosa Luxemburgo.

SOBRE ARTE Y REVOLUCIÓN (1973)

El penúltimo libro de Herbert Marcuse, *Sobre la liberación,* apareció cuando el movimiento de protesta acababa de sobrepasar su punto más alto: en 1968 en Estados Unidos y un año después en traducción alemana. El título paradójico del nuevo libro[102] refleja el cambio básico que se ha producido en la situación. Se habla de «revuelta», ya que Marcuse mide hoy por generaciones el retraso de la revolución por venir, mientras que el masivo contramovimiento al que asistimos parece adoptar la forma irónica de una contrarrevolución preventiva. Incluso en la República Federal de Alemania, a la que pese al «decreto contra los radicales», esta imagen no parece cuadrarle del todo, cabe encontrar también confirmaciones de este diagnóstico: así puede entenderse, por ejemplo, el conmovedor apresuramiento con que Gobierno y oposición toman la palabra a un grupúsculo que hace ostentación de sí mismo como de un poderoso partido organizado —autoestilización gimnástica a la que preventivamente se le cuelga la etiqueta de realidad—. El libro de Marcuse apareció en los años 1970-1971, ya en la calma del movimiento de protesta. Contiene una dura crítica a la ortodoxia pseudomarxista que también habría revivido en las filas de la nueva izquierda. Esa ortodoxia se expresa en un utillaje conceptual ritualizado y conduce a una fetichización de la clase trabajadora —para lo cual a Marcuse solo le queda una seca observación: un nuevo aspecto del fetichismo de la mercancía—. Mas, por otro lado, la crítica se dirige también contra las payasadas y el autodescontrol, contra la violencia infantil del «suicidio voluntario»; esta llamada al autocontrol de los militantes constituye un nuevo acento.

Pero estas observaciones tácticas no constituyen el tema del libro. Desde los años treinta, Marcuse no ha dejado de dar vueltas a *un* problema que ahora, con las experiencias de los años sesenta, aparece bajo una luz distinta: al problema de la relación entre arte y revolución o, más exactamente, al papel que el arte puede desempeñar en la transformación de una sensibilidad embotada y de una estructura pulsional represiva. Como la sociedad existente no solo se reproduce en la conciencia de los hombres, sino que también lo hace en sus sentidos, la emancipación de la conciencia tiene que ir acompañada de la emancipación de la sensibilidad. Ha de ser disuelta «la familiaridad represiva» con el mundo objetual dado. No es casualidad que el otrora discípulo de Heidegger se sirva del lenguaje de la fenomenología cuando postula un cambio radical de la «constitución preconsciente del mundo experiencial». Tras ese postulado se oculta un supuesto empírico. Justo la capacidad de rendimiento del capitalismo, la dinámica sin par de una sociedad orientada al bienestar y al consumo, acabará produciendo unas necesidades no materiales, «trascendedoras», que el capitalismo tardío ya no puede satisfacer. Las nuevas necesidades se manifiestan en los valores y las formas de comportamiento de las contraculturas subversivas, en las que el potencial del arte y las experiencias estéticas se desatan como fuerza política. Nuevo frente a estas tesis es el hincapié que Marcuse pone ahora, sin embargo, en la tensión entre el arte y la revolución.

Estamos ante un Marcuse que queda aterrado ante las consecuencias de una desdiferenciación de arte y vida. El arte no debe cumplir el imperativo que le dictó el surrealismo y desembocar desublimado en la vida. Pues solo *como arte* puede expresar su verdad radical. La verdad subversiva del arte aparece únicamente en la transformación que opera en la realidad convirtiéndola en apariencia. Y si hasta ahora Marcuse había criticado el carácter afirmativo de la bella apariencia como lo ideológico del arte burgués, ahora en la fuerza afirmativa de un universo simbólico desgajado de la vida ve también la fuente de la negación de lo existente. En vista de un antiarte que podría apelar a las tempranas tesis marcusianas sobre la superación del arte, Marcuse retira ahora su demanda:

> Si estamos asistiendo a un desmoronamiento de la cultura burguesa, que es resultado de la dinámica interna del capitalismo contemporáneo y de la acomodación de la cultura a sus

> exigencias, ¿no coincide entonces tal revolución cultural, en la medida en que su meta es destruir la cultura burguesa, con la adaptación impuesta por el capitalismo y con el nuevo papel asignado a la cultura?

Marcuse se halla muy próximo a las posiciones fundamentales de la estética de Adorno. Se enfrenta a las tesis, otrora tan traídas y llevadas, del final del arte. También en el socialismo tendría el arte que mantener su trascendencia: «Un final del arte solo sería imaginable cuando los hombres ya no fueran capaces de distinguir entre lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo, lo presente y lo futuro. Sería el estado de completa barbarie en el cenit de la civilización». Marcuse se hace aquí eco de pesadillas de Vico y Nietzsche. En este giro contra el anarquismo cultural puede que también se oculte un eco de antimodernismo aún no apagado. Yo no estoy seguro de que Marcuse esté haciendo de verdad justicia a la lógica experimental de esa vanguardia artística que siguiendo al surrealismo deja al desnudo mediante recursos extremos, que llegan hasta un enmudecimiento que se convierte en demostración, las formas petrificadas de lenguaje y trato, es decir, las niega, llegando para ello hasta el umbral mismo de la autonegación del arte. Cuán directamente enraizada está la sensibilidad de Marcuse en las tradiciones del romanticismo alemán lo muestra la comparación con espíritus como Benjamin y Adorno que, pese a todo su anticlasicismo, tampoco se vieron por completo inafectados por esas tradiciones. Sin embargo, sería erróneo entender esta advertencia ante una destrucción del arte en cuanto universo autónomo como una simple recaída en una actitud de conservadurismo cultural.

Hoy apenas si cabe esperar en la República Federal de Alemania una recepción de la obra de Marcuse en la que se la entienda plenamente. Y no solo por parte de sus adversarios de siempre, sino también por parte de aquellos que se han convertido ahora en adversarios suyos o que se han apartado de él con indiferencia. Los restos desorganizados de la nueva izquierda, en los que la obra de Marcuse podría alcanzar resonancia, no disponen ya de mucho margen. De la escena que Marcuse y el movimiento de protesta han dejado tras de sí, son característicos, si se prescinde de los comunistas, fieles al partido, y de los militantes que se sitúan entre Mao y Stalin, dos nuevos campos de fuerza: por una parte, se han formado culturas juveniles difusas y más bien apolíticas, cuyo estado de ánimo,

comercializado ya otra vez, podría englobarse por el término de moda: «nostalgia». Un nuevo historicismo pasa revista a una modernidad rápidamente envejecida, a la búsqueda de estímulos y elementos decorativos que se presten para el goce privatista de contravalores y experiencias que sirvan de complemento a la cotidianidad de la sociedad del rendimiento. Después de haber sido saqueado el estilo juvenil, que fue una verdadera cámara del tesoro, la búsqueda hacia delante llega hasta los años veinte y treinta, y la búsqueda hacia atrás, hasta el romanticismo tardío de Visconti. Por otra, los Jusos (los jóvenes socialdemócratas alemanes) han ejercido una oposición que de manera táctica ha tenido éxito y que por primera vez en la historia alemana de posguerra ha obligado a una discusión políticamente importante de los análisis socialistas de la sociedad. Marcuse no cree que la democracia competitiva existente represente un campo de operaciones apropiado para el tránsito a un socialismo democrático. Los jóvenes socialistas, por el contrario, están tratando de dejar claro al *establishment* del partido que la capacidad de rendimiento del sistema económico del capitalismo tardío ha de ponerse a prueba en lo que se refiere a las posibilidades de realización de prioridades de tipo político y que, en caso negativo (que es lo que se espera) también debe quedar a disposición; y se dan cuenta de que no pueden emprenderse reformas en profundidad antes de que el Estado democrático no disponga de los medios legales para hacer frente a una previsible política de obstrucción que haría un uso preventivo de la libertad de inversión de que gozan las grandes empresas privadas. Lo que, pese a estas diferencias, une a los Jusos con Marcuse queda expresado en la declarada «doble estrategia» de los primeros: la única manera de evitar que los éxitos conseguidos dentro de las instituciones existentes se pierdan burocráticamente es que una politización simultánea de la conciencia de grandes masas de la población cree esas nuevas necesidades que son las únicas que pueden justificar, imponer y respaldar el cambio de prioridades sociales. Los restos de la nueva izquierda no organizada se ven atrapados entre el consumo nostálgico de la cultura y el éxito de la competencia de los Jusos. De modo que si nos ceñimos a nuestro país como escena sobre la que incide el nuevo libro de Marcuse, no es probable que tenga mucho impacto, aunque esa escena sí constituye un trasfondo sobre el que la esencia del pensamiento de Marcuse emerge con toda claridad.

Desde la aparición del Estado moderno la esfera política se ha visto delimitada por las guerras entre estados y las guerras civiles, y ocupada por las rutinas de la burocracia pública. A este concepto de lo político, que se limita a los problemas de la distribución del poder y al tratamiento administrativo de los problemas sociales, Marcuse y la nueva izquierda le opusieron el concepto de una politización continua y comprensiva que ha de acabar abrazando la conciencia y la sensibilidad de los sujetos mismos y cambiando las estructuras valorativas de la sociedad. Esto significa un desplazamiento categorial de la acción política. Pues en cuanto las necesidades no materiales de unas relaciones solidarias entre grupos, entre generaciones y sexos, entre los sujetos y la naturaleza, queden incluidas en la formación colectiva de la voluntad, la política y la praxis de la vida tendrían que entrar en una nueva constelación. Es la desestatalización de la política que se pone en marcha, por ejemplo, en los procesos de planificación pública. Tal desdiferenciación de medios, hasta ahora separados, se presenta siempre como perturbación de un ámbito bastante autónomo. El movimiento de la revolución cultural ha hecho que nos percatemos de la imbricación de varios de estos procesos de desdiferenciación: se han desplazado a la vez los bien definidos límites entre normalidad y enfermedad, entre arte y vida, entre política y arte, entre conflictos privados y públicos, entre adaptación y criminalidad. Para la política estatal y el sistema económico, empieza a apuntar lo que en otros ámbitos está ya de pleno en marcha. Peter Gorsen ha expuesto de manera instructiva en el cuarto volumen de la antropología editada por Gadamer, que acaba de aparecer, dos de estos desplazamientos de límites entre medios: la desestetización del arte por medio de juegos de acción y reacción, *mixed media, Concept art, land art,* por medio del *happening* y la *Science fiction* y por la asimilación de *kitsch* y literatura; y la despatologización del enfermo por medio del nuevo movimiento de la antipsiquiatría (Basaglia y Cooper), por medio del sacudimiento de la autonomía compulsiva de la normalidad burguesa frente a la locura (Foucault) y por medio de la revalorización política del retraimiento esquizofrénico, que convierte a este en una disolución constructiva de formas de vida represivas (Laing).

Marcuse fue uno de los primeros en analizar la cuestionable autonomía de la bella apariencia; desarrolló vibrantes argumentos en favor de una

nueva praxis política que incluyera la dimensión de la sensibilidad, la fantasía, los deseos: de todo ello trata otra vez el capítulo sobre arte y revolución. Pero sobre este trasfondo adquiere todo su peso el reciente giro de Marcuse contra la destrucción de la trascendencia de lo bello y contra la disolución de la acción política en accionismo. Insiste de forma terminante en que la desdiferenciación de las viejas parcelas de la cultura no debe conducir a la desublimación de la razón apasionada y la creatividad. Las constelaciones de la cultura burguesa que se consideraron obvias durante tres o cuatro siglos se han puesto en movimiento; pero solo a costa de la humanidad puede ese movimiento pasar por alto que también en un nuevo universo social, arte, política y práctica de la vida *permanecen* diferenciadas entre sí.

Este mensaje defensivo está a primera vista en contradicción con la continuidad de la retórica revolucionaria. Lo mismo antes que ahora, su discurso sigue siendo afirmativo; su contenido teórico es más bien escuálido. El libro contiene solo una hipótesis: la de que, satisfechas las necesidades elementales, surgen necesidades de nuevo tipo que el capitalismo tardío no puede satisfacer. Y con razón cabría objetar que esta hipótesis no queda probada en el libro, sino que simplemente se presupone su validez. Pero me parece que las objeciones de este tipo no dan en la diana. Pues aquí no se trata de una comprobación de hipótesis científicas. Los argumentos de Marcuse han de entenderse más bien como parte de un discurso práctico en el que no se trata tanto de probar afirmaciones empíricas como de identificar y justificar intereses susceptibles de universalización; se trata de una reinterpretación radical de las necesidades y de diagnosticar si la masa de la población podría reconocer en esas interpretaciones aquello que en realidad quiere y si se reconoce a sí misma en ellas.

DIÁLOGO CON HERBERT MARCUSE (1977)

I

HABERMAS: Hace nueve años, con ocasión de su setenta cumpleaños, compusimos un pequeño antihomenaje con escritos de seguidores y de críticos de Marcuse. Esto tenía lugar en un contexto mucho más político que el actual. De ahí que entonces hubiera también tonos más duros, como en cualquier discusión política. A mi entender el contexto actual es en general lamentable en comparación con el de entonces, pero para los fines de nuestra conversación tampoco es tan ingrato: aquí, en el sosiego de las vacaciones de verano, podemos volver la vista atrás y…

MARCUSE: No estoy de acuerdo.

HABERMAS: Bueno, bueno.

MARCUSE: A mi entender no debiéramos imaginarnos que hoy podemos prescindir de la política o dejar el tema en dique seco hasta que tengamos humor o dispongamos de tiempo para una conversación política.

HABERMAS: Creo que hoy vamos a tener una conversación política, una discusión política…

MARCUSE: Desde luego.

HABERMAS: Pero una conversación que no tiene que estar determinada por las constelaciones inmediatas de estas o aquellas luchas de partido.

MARCUSE: Por supuesto que no.

HABERMAS: Pero esto tiene también una ventaja. Disponemos de tiempo, por ejemplo, para empezar con una breve retrospectiva biográfica. Después me gustaría abordar dos o tres cuestiones filosóficas y teóricas y, solo como colofón, hablar de política en sentido estricto. Usted sabe que, aunque solamente sea por semejanzas biográficas, siempre me ha interesado su paso, si es que cabe expresarse así, de Heidegger a Horkheimer. Voy a comenzar con algunas preguntas relativas a su época de Friburgo, y en general a los años que siguieron a 1918. En primer lugar, en 1932 apareció su memoria de cátedra sobre la ontología de Hegel, que es un trabajo que hasta en su título mismo viene marcado por los planteamientos heideggerianos. Ese mismo año comenta usted en la revista *Die Gesellschaft* los textos de Marx sobre economía política y filosofía, recién descubiertos, y un año más tarde aparece en *Archiv für Sozialwissenschaft* su artículo sobre los «Fundamentos filosóficos del concepto de trabajo de la ciencia económica». Se trata en ambos casos, y así podríamos seguir

viéndolo hoy todavía, de trabajos marxistas. ¿Cómo se compaginaban ambas cosas, el mundo mental de Heidegger y el marxismo?

MARCUSE: Creo que el paso de lo que usted ha llamado mundo mental heideggeriano al marxismo no fue un problema personal, sino generacional. Lo decisivo fue el fracaso de la revolución alemana, del que mis amigos y yo nos habíamos dado cuenta ya en 1921, si no antes, con el asesinato de Karl [Liebknecht] y Rosa [Luxemburgo]. Parecía que no había nada con lo que uno pudiera identificarse. Entonces apareció Heidegger, en 1927 se publicó *Ser y tiempo.* Yo entonces ya me había licenciado. En 1922 había cursado el doctorado, había trabajado por un tiempo en una librería de lance y en una editorial en Berlín, pero seguía a la búsqueda. ¿Qué pasa después del fracaso de la revolución? Esta pregunta para nosotros era absolutamente decisiva. Es cierto, seguía enseñándose filosofía; la escena académica estaba dominada por el neokantismo, el neohegelianismo y, de golpe, apareció *Ser y tiempo* como una filosofía de verdad concreta. En ese libro se hablaba del Dasein, de la «existencia», del «uno», de la «muerte», de la «cura». Esto parecía decirnos algo. La cosa duró hasta 1932, más o menos. Después fuimos dándonos cuenta gradualmente —y hablo en plural porque en realidad no se trató solo de una evolución personal— de que esa concreción era bastante ficticia. Lo que Heidegger había hecho era, en esencia, sustituir las categorías trascendentales de Husserl por sus propias categorías trascendentales; es decir, conceptos en apariencia tan concretos como «existencia», «cura» volvían a evaporarse otra vez en malos conceptos abstractos en el sentido de Hegel. Durante todo ese tiempo yo había leído y releído a Marx, y entonces tuvo lugar el descubrimiento de los *Manuscritos de economía y filosofía.* Este fue probablemente el giro. Aquí había un nuevo Marx que era en verdad concreto y que al mismo tiempo se elevaba por encima del petrificado y enmohecido marxismo teórico y práctico de los partidos. Y a partir de ese momento el problema Heidegger *versus* Marx dejó de ser un problema para mí.

HABERMAS: Dice usted que Heidegger, cuando se presentó con *Ser y tiempo,* apareció como alguien que ofrecía una filosofía concreta.

MARCUSE: Efectivamente.

HABERMAS: Pero justo cuando se analiza a Heidegger desde un espectro de intereses marxistas, da más bien la impresión de que lo que hace es

desarrollar un sistema de conceptos trascendentales o cuasitrascendentales, un sistema de conceptos en la perspectiva de una ontología fundamental, como condición de la historia, para la historicidad, pero no para la comprensión de un proceso histórico material.

MARCUSE: Así es, en Heidegger. Con la preocupación por la historicidad, la historia se evapora.

HABERMAS: Pero a pesar de eso, usted conectó entonces con esta ontología fundamental e intentó también en esos primeros trabajos publicados en los *Philosophische Hefte,* y después en los dos artículos que he mencionado, movilizar ese marco ontológico para expresar en esos conceptos el trabajo alienado *versus* el trabajo no alienado.

MARCUSE: Sí; pero eso ya no era Heidegger. Era una ontología que yo creía poder descubrir en el propio Marx.

HABERMAS: ¿Puede decirse entonces que sus posiciones políticas fundamentales estaban fijadas desde 1918 y que los impulsos propiamente filosóficos fueron integrándose poco a poco con las ideas políticas, o se trató más bien de un proceso dialéctico? Usted participó de manera activa incluso en el movimiento de los Consejos, ¿no es así?

MARCUSE: Participé por un corto periodo, en 1918 fui miembro del consejo de soldados de Berlín-Reinickendorf, pero me apresuré a abandonarlo cuando empezó a elegirse a antiguos oficiales; después pertenecí durante un periodo muy breve al SPD, pero también lo dejé después de enero de 1919. Creo que mi actitud política en aquella época era fija en el sentido de que, sin concesión alguna, yo estaba en contra de la política del SPD. Por tanto, en este sentido, mi actitud era revolucionaria.

HABERMAS: ¿Qué papel desempeñaron para usted el Lukács de *Historia y conciencia de clase* y el Korsch de *Marxismo y filosofía*? Porque usted tuvo que conocerlos antes que a Heidegger, ¿no?

MARCUSE: A Lukács lo leí y conocí antes que a Heidegger, sí; y creo que también a Korsch. En ambos casos se trata de ejemplos de cómo puede verse en el marxismo algo más que una estrategia política y un objetivo político; en ambos se da lo que usted ha llamado «ontología»; una ontología que se remite a un fundamento ontológico más o menos implícito en la obra de Marx.

HABERMAS: ¿Cómo llegó usted al Instituto?

MARCUSE: Por casualidad. A través de Kurt Riezler, que era entonces secretario de la Universidad de Frankfurt y amigo de Horkheimer. Ya no me acuerdo de cómo conocí a Riezler; pero en todo caso fue él quien me puso en contacto con el Instituto. Fue a finales de 1932. Él era también amigo de Heidegger.

HABERMAS: Ah, eso no lo sabía yo.

MARCUSE: Sí; había escrito un libro sobre Parménides que era totalmente heideggeriano. Tanto en su persona como en su obra había establecido una conexión entre el Instituto, por un lado, y Heidegger, por el otro; no existió ningún otro tipo de contacto.

HABERMAS: ¿Conocía el Instituto? ¿Qué sabía de él en 1932?

MARCUSE: En 1932 solo había aparecido del Instituto el primer volumen de la *Zeitschrift für Sozialforschung.* Esto era lo único que yo sabía. Deseaba con urgencia entrar en el Instituto a causa de la situación política. Tenía muy claro, a finales de 1932, que nunca podría habilitarme bajo el régimen nazi. Y en el Instituto, por entonces, ya estaban haciéndose gestiones para emigrar, con la biblioteca, etcétera.

HABERMAS: ¿Habló usted entonces con Horkheimer?

MARCUSE: Yo estaba en Frankfurt a finales de 1932, pero con quien hablé fue con Leo Löwenthal, no con Horkheimer, y Löwenthal desempeñó, por decirlo así, el papel de mediador entre Horkheimer y yo.

HABERMAS: Usted conoció a Horkheimer…

MARCUSE: … creo que en Ginebra en 1933.

HABERMAS: ¿Y no llegaron después a colaborar antes de Nueva York?

MARCUSE: Colaborar, en sentido estricto, no lo hicimos hasta Nueva York.

HABERMAS: ¿Puede decirme cuál fue entonces, intelectualmente hablando, en ese entorno teórico que para usted era sin duda nuevo, el estímulo más fuerte que recibió para la reorientación y el desarrollo de su pensamiento?

MARCUSE: Sí. En primer lugar: la amplia independencia en la discusión del marxismo, de la teoría de Marx. En segundo lugar: el clarividente análisis de la situación política. Por ejemplo, en el Instituto a nadie le cabía la menor duda de que Hitler llegaría al poder y de que, una vez en el poder,

permanecería en él por un periodo imprevisible. Y en tercer lugar: el psicoanálisis. Yo había leído ya a Freud, pero mi estudio sistemático de Freud solo empezó en el Instituto.

HABERMAS: ¿Qué papel representaba Fromm en ese contexto?

MARCUSE: Usted probablemente sepa por propia experiencia que la organización del Instituto era algo jerárquica *y* autoritaria.

HABERMAS: Puedo asegurarlo.

MARCUSE: Yo pertenecía entonces a los elementos marginales del Instituto y no tenía acceso a las deliberaciones importantes y de peso, de modo que solo podía entrever de forma indirecta sus entresijos. La razón real del alejamiento de Fromm del Instituto fue su castración de la teoría de Freud, sobre todo su revisión del concepto freudiano de «estructura pulsional». Si hubo además cuestiones personales, es algo sobre lo que solo puedo hacer cábalas, pero nada sé seguro.

HABERMAS: De modo que únicamente en ese momento comenzó Freud a ser importante para usted, en el sentido de que la construcción de una psicología social marxista comenzó a ser vista como una posibilidad…

MARCUSE: … como una necesidad; sí, como una necesidad. Lo que estaba detrás de todos estos trabajos era la realidad del fascismo, y la realidad del fascismo tenía que explicarse en conceptos de la teoría de Marx, no arreglados *ad hoc,* sino desarrollados a partir de la teoría misma de Marx. Y a este respecto, en el psicoanálisis parecía descubierta toda una profunda capa del comportamiento humano que quizá pudiera proporcionar una clave para responder a la pregunta de por qué en 1918-1919 todo se había ido a pique. ¿Por qué todo ese potencial revolucionario, históricamente extraordinario, no solo no había sido utilizado, sino que había quedado despilfarrado para muchos decenios, e incluso aniquilado? El psicoanálisis, sobre todo la metapsicología de Freud, parecía prestar una ayuda en la clarificación de las causas.

LUBASZ: Pero ¿por qué era tan contrario el Instituto al revisionismo de Fromm? Es decir, ¿por qué se sospechaba entonces que se perdía algo si se desistía de una interpretación del psicoanálisis en términos estrictos de estructura pulsional?

MARCUSE: El tema central era, y lo sigue siendo, el contenido explosivo de la teoría freudiana de los instintos —por tanto, no la reconversión, sino

la reducción del psicoanálisis a un ejercicio profesional que sacrifica los impulsos teóricos decisivos—. Fromm fue, en mi opinión, uno de los primeros en eliminar los elementos explosivos de la teoría de Freud.

HABERMAS: Me gustaría saber si usted no está siendo retrospectivamente injusto con la aportación de Fromm a la formación de la teoría crítica.

MARCUSE: Me temo que tiene usted razón, en lo que se refiere al «primer» Fromm.

HABERMAS: ¿No fue Fromm quien introdujo en el Instituto ya a finales de los años veinte el programa de una psicología social marxista? Usted no estaba entonces en Frankfurt; por tanto, tengo que limitarme a preguntarle sobre sus impresiones en los primeros momentos en Nueva York. ¿No fue Fromm, sin duda inducido por Horkheimer, pero en definitiva Fromm, quien intentó, en una variante propia, que fue decisiva para la teoría crítica, una mediación entre Marx y Freud, es decir, quien puso en claro que el factor subjetivo no podía despacharse con unos cuantos supuestos psicológicos triviales, sino que exigía, digamos, una integración de los conceptos básicos del psicoanálisis y el marxismo? ¿No estará la imagen de Fromm demasiado marcada por la posterior discusión con el revisionista Fromm y no se queda demasiado corta, por eso mismo, la valoración que se hace del alcance de su aportación en el periodo de formación de la teoría critica?

MARCUSE: Sí, lo admito sin más. Y la descripción que he hecho estaba, como usted ha dicho, influida por la posición del segundo Fromm. El primer Fromm, el Fromm de hasta, digamos… ¿cuándo apareció *El miedo a la libertad*?

LUBASZ: En 1940.

MARCUSE: ¿Cuándo? No. El libro lo habíamos criticado ya antes con mucha dureza. Pero los primeros trabajos de Fromm, sobre todo el dedicado al dogma de Cristo, y después los primeros artículos en la *Zeitschrift,* fueron acogidos como una psicología social marxista radical. Eso es verdad.

HABERMAS: Podemos comentar un poco la forma de trabajo del Instituto durante la época de Nueva York, pues parece que esto se ha convertido en un tema de actualidad. Existe aquí en Múnich un grupo dirigido por el señor Dubiel, que ha estudiado esa fase del trabajo del Instituto desde el punto de vista de la organización científica. Tal vez sea mejor leer un par de pasajes.

La tesis que el señor Dubiel sostiene en su trabajo *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Fallstudien zur Struktur und Geschichte der frühen Kritischen Theorie* es, en resumen, la siguiente: «La distinción entre investigación y exposición —Dubiel se refiere aquí a unas observaciones de Marx sobre la estructura de *El capital* que Horkheimer había hecho suyas en su discurso inaugural cuando en 1930 aceptó de Grünberg la dirección del Instituto— que Horkheimer identificaba con análisis científico especializado y construcción filosófica, constituyó la infraestructura, en lo que a organización de la investigación se refiere, del trabajo científico del círculo de colaboradores de Horkheimer. Esta infraestructura consistía en una diferenciación de papeles cognitivos según la función de investigación y la de exposición y en una concatenación específica de estas funciones en el proceso de investigación mismo. Esta estructura de la organización de la investigación puede identificarse fácilmente en la estructura misma del círculo. Horkheimer se reservaba de manera sistemática la función de exposición, mientras que sus colaboradores se encargaban de la función, subordinada a la primera, de la investigación científica especializada».

MARCUSE: No, pues eso es una separación impermisible, una separación del todo adialéctica de investigación y exposición, que en realidad nunca se practicó en el Instituto. En modo alguno puede afirmarse que Horkheimer diera el estímulo filosófico y realizara el trabajo de integración, y que los colaboradores se vieran remitidos, por decirlo así, a la exposición de su pensamiento. Eso no es cierto. Todos los colaboradores hicieron uso también del ámbito que aquí parece reservársele a Horkheimer.

HABERMAS: Dubiel dice que Horkheimer usaba la dictatorial competencia que le daba su puesto de director, cosa que hacía valer de manera explícita de la siguiente forma. Desarrollaba los planteamientos filosóficos y políticos, que dimanaban de una reflexión sobre la situación histórica, y fijaba sobre qué temas tenía que trabajarse, más o menos en qué perspectiva interpretativa tenía que desarrollarse el trabajo. El segundo paso consistía…

MARCUSE: Él los proponía, no los fijaba.

HABERMAS: Esta matización es importante.

MARCUSE: Su puesto le daba, como es evidente, cierto predominio. Pero antes de ponerse a trabajar, las cosas se discutían, naturalmente. A ver si se

me ocurre un ejemplo.

HABERMAS: Usted escribió entonces un artículo sobre…

MARCUSE: … El Estado liberal y el Estado totalitario…

HABERMAS: … sí; se trataba de…

MARCUSE: … de un discurso de Hitler, el discurso que pronunció en el Ateneo Mercantil de Düsseldorf. Cuando después tuvimos el texto, Horkheimer convocó a los colaboradores, llamó la atención sobre los artículos de los periódicos y planteó la cuestión de si en el discurso había algo bastante importante, y qué era, para dedicarle un estudio y una exposición más o menos independiente. El asunto se debatió y posteriormente se tomó una decisión. No es que Horkheimer dijera de modo dictatorial: «Ahora hay que trabajar sobre eso».

HABERMAS: Se podría considerar a Pollock y a Grossmann como economistas, a Fromm como psicólogo, a Löwenthal como teórico de la literatura, a Adorno y a Marcuse como críticos de las ideologías, etcétera. ¿Existió una división del trabajo entre estos científicos y Horkheimer, que proyectaba y proponía las perspectivas filosóficas generales y después las hacía valer otra vez en la exposición de los resultados? Dubiel dice que basta mirar los números de *Zeitschrift für Sozialforschung*: todos vienen introducidos por Horkheimer, y este hizo incluso comentarios, por ejemplo a artículos de Pollock…

MARCUSE: Pollock escribió un artículo sobre el capitalismo de Estado que fue, en mi opinión, la primera tentativa de mostrar que el capitalismo tardío no se derrumbaría por razones internas, por razones solo económicas. Pero la crítica marxista de la economía política no es una ciencia particular, no se la puede oponer como ciencia particular a la integración filosófica, con independencia de lo que pueda ser tal cosa.

HABERMAS: Esto vale…

MARCUSE: ... exactamente igual para Neumann y Kirchheimer más tarde. Lo que ellos cultivaban no era ciencia particular en el sentido de una investigación empírica y delimitada en campos.

HABERMAS: A mí también me parece que Dubiel y sus colaboradores establecen un corte demasiado tajante entre las perspectivas integradoras del filósofo Horkheimer y los especialistas en ciencias particulares. Usted

piensa, pues, que incluso los especialistas cultivaron ya una ciencia social de inspiración marxista…

MARCUSE: Desde luego.

HABERMAS: … dispuesta de por sí a la integración de los distintos aspectos, los aspectos psicosociales, los económicos y los relativos a teoría política.

MARCUSE: Exactamente; pienso que la teoría marxista fue hasta el final la fuerza integradora que impidió que, por ejemplo, los problemas económicos *solo* se trataran y se discutieran como pertenecientes a una ciencia particular.

HABERMAS: Tal vez pudiéramos ahora echar un vistazo a la forma en que se colaboraba en el Instituto. ¿Qué significaba Instituto? ¿Dos despachos en la Universidad de Columbia?

MARCUSE: Toda una casa en la calle Ciento diecisiete. La casa pertenecía a la Universidad de Columbia y fue puesta a disposición del Instituto.

HABERMAS: Y ¿cómo era el trabajo? Me refiero al trabajo en colaboración. ¿Qué idea habría que hacerse de él?

MARCUSE: Más o menos que los problemas y la selección de artículos de colaboradores para la *Zeitschrift* se discutían en el despacho de Horkheimer. Participaban los que estaban allí, Pollock, Löwenthal, que estuvieron siempre; más tarde se sumó Adorno, y también yo. Y es cierto que se impuso ya la división jerárquica. Definitivamente se estableció una sima —por un lado, Neumann, Kirchheimer, Grossmann y, por el otro, los que he enumerado antes—. Se trataba de una discriminación que no venía exigida por la cosa misma, sino que provenía de la organización más o menos personal.

HABERMAS: ¿Podría decirse que el círculo más íntimo coincidía con el círculo de personas que estaban más próximas a las intenciones de Horkheimer, a sus intenciones teóricas?

MARCUSE: Sí, podría decirse eso.

HABERMAS: ¿Cómo se concretaba eso? ¿Era la *Zeitschrift* el centro organizativo?

MARCUSE: Sin lugar a dudas, sí.

HABERMAS: De modo que todo se concretaba en forma de sesiones del consejo de redacción.

MARCUSE: Ciertamente. Se presentaban los manuscritos. Primero iban a Löwenthal, después pasaban a Horkheimer y después se discutían otra vez.

HABERMAS: ¿Se hacían seminarios?

MARCUSE: ¿Regularmente? No. Había seminarios, pero no se limitaban al interior del Instituto. Tenían lugar en el marco de las clases de la tarde que se impartían en la Universidad de Columbia.

HABERMAS: ¿También asistían invitados?

MARCUSE: Asistían asimismo estudiantes de la Universidad de Columbia.

HABERMAS: *¿Y* como ponentes intervenían solo miembros del Instituto?

MARCUSE: Creo que sí.

HABERMAS: Eso sería más bien cosa de *public relations,* supongo; quiero decir, de cara a la galería, para mostrar que ustedes estaban allí.

MARCUSE: Sí, claro.

HABERMAS: ¿Trató alguna vez el Instituto de definirse, digámoslo así, en relación con los grupos muy politizados y organizados de la emigración?

MARCUSE: Eso estaba rigurosamente prohibido. Horkheimer insistió desde un primer momento en que éramos huéspedes de la Universidad de Columbia, filósofos y científicos. Cualquier vinculación organizativa podía poner en peligro la precaria base administrativa del Instituto. Tales conexiones quedaron, pues, excluidas por principio.

HABERMAS: ¿Desde qué perspectiva trabajó usted en la segunda mitad de los años treinta? La revista se publicó en alemán hasta 1940, creo. Queda patente que el objetivo que usted perseguía no era volverse influyente en América con su teoría. ¿Tenía ya en perspectiva una vuelta a Alemania después de la caída del fascismo?

MARCUSE: Nunca me planteé esa cuestión. Ahora respondería que no, que no existió tal perspectiva. La perspectiva era la siguiente: presumiblemente habrá que quedarse en América largo tiempo, tenemos que hacernos a la idea y actuar en consecuencia. A nadie se le ocurrió pensar que, por decirlo así, estuviera en puertas el retorno a una Alemania no fascista.

LUBASZ: ¿Qué idea tenían en aquel momento de la conexión entre la teoría que se estaba construyendo y una posible práctica? ¿O se dejaba de lado esta cuestión?

MARCUSE: Doy la misma respuesta: si por práctica se entiende la actividad política dentro de una organización o para una organización, no; no cabía pensar siquiera en poder identificarse con grupos activos políticamente. Nadie en el Instituto supuso nunca, por ejemplo, que después del fascismo, cuando el SPD u otro partido burgués llegara al poder, la cosa fuera a ser en esencia distinta, que entonces fuera a surgir una situación revolucionaria. El problema «filosofía y praxis», tal como estalló después en 1968, estaba entonces en suspenso.

HABERMAS: ¿Puede usted decirnos por qué se disolvió el Instituto? ¿Por qué se marcharon a California Horkheimer y Adorno? ¿Existieron también razones internas, razones que radicaran en la propia evolución de la teoría; se había llegado a un punto final?

MARCUSE: En cierto sentido se había llegado a un final que era al mismo tiempo un nuevo punto de partida. Se trata de un fenómeno muy interesante. El final era que Horkheimer y Adorno, por citar solo a las dos figuras principales, nunca pudieron familiarizarse de verdad con la ciencia americana. Para ellos todo era más o menos positivismo, psicologismo, etcétera. Mas, por otro lado, siempre habría que tener en cuenta que Horkheimer y Adorno abandonaron América justo en el momento en que el Instituto, su teoría y su trabajo, habían empezado a ser apreciados y a tener éxito en América, es decir, después de la aparición de *The Authoritarian Personality.* De golpe, de la noche a la mañana, el trabajo del Instituto se había convertido en un elemento imprescindible de la ciencia americana. Y justo en ese momento se marcharon.

HABERMAS: Pero de todos modos puede decirse que la discusión sobre la escala A y la escala F no fue propiamente una discusión sobre teoría crítica.

MARCUSE: No, pero si mal no recuerdo el libro contaba con una larga introducción de Adorno.

HABERMAS: Volvamos a 1940-1941. ¿Por qué se abandonó lo de Columbia? ¿Por qué se fueron los dos a California? Pues esto implicaba la renuncia a continuar con la revista, ¿no? ¿Por qué?

MARCUSE: Yo creo que Horkheimer, si no me equivoco, tenía temores políticos de que, incluso en América, la tendencia fascista se hiciera tan fuerte que el Instituto peligrara como tal.

HABERMAS: ¿Podría informarnos usted sobre sus actividades en el periodo inmediatamente después del fin de la guerra, cuando volvió a Alemania como oficial del ejército americano? Pues, como usted sabe, han corrido ciertos rumores después de 1968.

MARCUSE: Primero estuve en la sección política de la OSS y después en la Division of Research and Intelligence del Departamento de Estado. Mi tarea principal consistía en la identificación de grupos en Alemania con los que después de la guerra pudiera colaborarse para la reconstrucción; y en la identificación de grupos a los que debiera pedirse responsabilidades como nazis. Existía un programa de desnazificación muy importante. Se confeccionaron listas, basadas en noticias, recortes de prensa y otros medios, de aquellos a los que después de la contienda debía pedirse responsabilidades como nazis. Luego se dijo que yo había sido agente de la CIA.

HABERMAS: Sí, sí.

MARCUSE: Eso es una necedad, puesto que la OSS no podía ni acercarse a la CIA. Las dos se combatieron siempre como enemigos.

HABERMAS: Mi pregunta no tenía solo el sentido de eliminar tal necedad, sino también el de aclarar políticamente qué sucedió en realidad con sus propuestas. ¿Tiene usted la impresión de que lo que usted hizo allí tuvo alguna consecuencia?

MARCUSE: Al contrario. A aquellos, por ejemplo, que nosotros habíamos puesto a la cabeza de la lista como «criminales económicos de guerra» se los podía encontrar enseguida en los puestos de decisión y responsabilidad de la economía alemana. Bien fácil sería dar aquí nombres.

HABERMAS: Tal vez deberíamos terminar con esta parte de nuestro debate. Una última pregunta. He estado pensando sobre quién, fuera del campo de atracción de Frankfurt, podría haber sido para usted una figura capaz de estimularle a la discusión intelectual. Y solo he dado con Sartre.

MARCUSE: Así es.

HABERMAS: ¿Qué supuso Sartre para usted? Pues sus rastros pueden seguirse hasta *El hombre unidimensional.*

MARCUSE: Se trató, para mí, del estudio tardío de una ontología realmente concreta y no solo pseudoconcreta. Esto puede demostrarse de forma del todo específica. En Heidegger, el «Ser ahí» es neutral, esto es, un concepto

abstracto. En Sartre, el «Ser ahí», por ejemplo, está partido en dos sexos —todo un dominio que en Heidegger no aparece—. En *El Ser y la nada* se hace, por ejemplo, una fenomenología del trasero que es en verdad encantadora. Todo eso me gustó.

HABERMAS: Sí, claro; también el que puede ver tiene por lo menos que tener ojos.

MARCUSE: En Sartre hay en realidad una filosofía concreta. Y eso se ha comprobado también más tarde, pues el camino de *El Ser y la nada* al Sartre «político» es en verdad muy corto.

HABERMAS: Insiste usted en que lo que aprendió de Freud también tuvo entrada aquí por otro camino en una tradición heideggeriana de izquierdas; tal sería el caso de Sartre. Pero yo siempre he visto todo esto de forma algo distinta. Creo que usted realmente se adelantó a Sartre, al Sartre de *Marxismo y existencialismo,* en cosas decisivas a principios de los años treinta. Su intento de una utilización marxista de la ontología fundamental de Heidegger es similar en los rasgos sustanciales a lo que Sartre, sin conocer sin duda los trabajos que usted escribió, realizaría después, en los años cincuenta, al pasar de *El Ser y la nada* a posiciones marxistas.

MARCUSE: Sí, es verdad.

HABERMAS: ¿Cree que no es correcta esta forma de ver las cosas? Claro que en los años cincuenta no se tomaba en serio nada de eso.

MARCUSE: No es así.

HABERMAS: A mí me parece que sí; fue entonces cuando se inició también la recepción marxista del último Husserl e incluso de Heidegger en Checoslovaquia, en Yugoslavia.

MARCUSE: Eso demuestra que tal vez haya aquí una conexión conceptual interna con lo que realmente es aceptable de Husserl e incluso también de Heidegger, pues el trabajo del último Husserl sobre la crisis de la ciencia europea, si se lo compara con sus trabajos anteriores sobre filosofía trascendental, constituye en verdad un nuevo punto de partida.

II

HABERMAS: Me gustaría, Herbert, que habláramos de algunas cuestiones teóricas; primero, de los fundamentos antropológicos de su teoría de la sociedad; después, del puesto que ocupa la teoría estética, de la relación entre filosofía y ciencia, de su valoración teórica de la democracia política, y, en general, del liberalismo, y por último de la relación entre teoría y práctica. Por supuesto, esto nos llevará de inmediato a cuestiones políticas. Tal vez me quede por añadir desde qué perspectiva formulo mis preguntas. Junto con Adorno ha sido usted quien con sus trabajos ha ejercido la mayor influencia directa sobre mí, y las coincidencias son tan grandes que todavía me siguen preocupando las dificultades que tal vez también se oculten en su teoría y con las que uno topa cuando tiene interés en seguir desarrollando estas cosas. Este es, pues, el talante con que voy a plantearle algunas cuestiones. Me parece que lo mejor es que le lea primero un par de citas de sus obras; así sabremos de qué estamos hablando exactamente. Primero, de *Neuen Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus.* En ese escrito hay un texto que me parece que permite detectar un tema de su pensamiento, que se ha mantenido constante hasta hoy, hasta el libro *Die Permanenz der Kunst,* un tema que, por otro lado, lo separa de Horkheimer y Adorno. En ese temprano artículo de 1932 se dice:

> Precisamente una mirada clarividente a la esencia del hombre se convierte en inexorable impulso a fundamentar la revolución radical. En la situación fáctica del capitalismo no se trata solo de una crisis económica o una crisis política, sino de una catástrofe de la esencia humana: el darse cuenta de esto condena de antemano al fracaso toda reforma meramente política o económica y exige incondicionalmente la supresión catastrófica de la situación fáctica por medio de la revolución total. Solo sobre un fundamento así asegurado, cuya solidez no puede verse conmovida por argumentos de carácter únicamente político o económico, surge la cuestión de las condiciones históricas y los portadores de la revolución. Toda crítica que solo se ocupe de esta teoría, esto es, de la lucha de clases y de la dictadura del proletariado, sin haber discutido y sin tener claro lo que en realidad es su fundamento, yerra su objeto.

MARCUSE: ¿La cita es de los *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus*?

HABERMAS: No, de las *Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus,* es decir, del comentario a los *Manuscritos económico-filosóficos,* de 1932.

MARCUSE: Ya.

HABERMAS: Si apartamos el halo de vocablos expresionistas (como «revolución total»), nos encontramos con un tema teórico, que se ha mantenido después. Usted seguía haciendo por entonces un planteamiento ontológico. Cuando habla de «fundamento», de la «esencia del hombre», continúa pensando siempre en cómo apropiarse en términos marxistas de las perspectivas de la ontología fundamental. Luego se desligó de ese marco conceptual. Pero por otro lado, se tiene la impresión de que más tarde la metapsicología de Freud vino a ocupar el papel que había tenido la ontología existencial de Heidegger. El marxismo de usted ha tenido hasta hoy, si es que se me permite hablar en términos tan vagos, una gran carga antropológica.

MARCUSE: ¿Entiende usted aquí «antropológico» en el sentido de la antropología filosófica, y no de la etnología?

HABERMAS: Efectivamente. Tal vez se vea más claro lo que quiero decir con una cita de *Ensayo sobre la liberación,* página 25:

> Según esto, tendríamos, más allá de todos los valores, un fundamento psicológico-pulsional de la solidaridad entre los hombres, una solidaridad que fue eficazmente sofocada de acuerdo con las exigencias de la sociedad de clases, pero que ahora aparece como condición de la liberación.

MARCUSE: Ya.

HABERMAS: En este sentido habla usted incluso de los «fundamentos biológicos» del socialismo, aunque poniendo un signo de interrogación después. Y de manera aún más clara, aquí en su último libro *Permanenz der Kunst* vuelve a insistir de nuevo en la página 25: «La imbricación de felicidad y infelicidad, de salvación y desgracia, de eros y tánatos, no puede quedar disuelta en problemas de la lucha de clases; la historia tiene una base natural» (esto es lo que yo entiendo por antropología). «El hombre como ser genérico, más allá de todas las oposiciones de clase, es una condición de posibilidad de la sociedad sin clases. La humanidad como realidad, como comunidad de individuos libres, presupone un cambio de la evolución orgánica dentro de la histórico-social.» Usted concibe este cambio de la evolución orgánica desde la perspectiva de una vuelta a una base natural, y, en cualquiera de los casos, como una vuelta a un potencial de raíz antropológica.

MARCUSE: No hay tal vuelta. Cualquier significación, cualquier explicación en términos de «¡vuelta a la naturaleza!», es algo que yo rechazaría sin más. Pues la naturaleza es aquí algo que antes tiene que ser creado.

HABERMAS: Usted habla de una base natural, también de una estructura pulsional que sin duda desarrolla una dinámica histórica, pero que al mismo tiempo es la base para la organización racional de los productores libremente asociados en una sociedad futura. Uno se pregunta cómo pueden conciliarse supuestos antropológicos tan fuertes con el materialismo histórico, o sea, con la tesis de la mutabilidad de la naturaleza humana.

MARCUSE: Que el hombre tenga un cuerpo, y que tenga lo que Freud denomina pulsiones (*Triebe*), y que en el hombre haya pulsiones primarias, no significa que no sean mudables. Cuando hablo de naturaleza humana me refiero siempre a una naturaleza capaz de cambiar a todo el hombre. Aun cuando la estructura pulsional sea invariante en el sentido de que siempre le subyace el conflicto entre eros y tánatos, esto no significa que las formas en que se desarrolla ese conflicto no sean variables histórica y socialmente. El propio Freud dice que existen grados en que la energía destructiva puede quedar sometida a la erótica. Y esto es sin duda un cambio en la estructura pulsional; esto no es algo que yo haya añadido. Por tanto, no es correcto decir que Freud haya supuesto una naturaleza humana invariable o, en todo caso, solo lo es en sentido muy restringido.

HABERMAS: Lo que provisionalmente he llamado fundamentos antropológicos de la teoría de la sociedad tiene dos caras, como se ve por las citas. Por un lado, sirven para sentar las bases de una radicalización o versión radical del concepto de revolución. Usted dice que, por lo que respecta a la supresión del capitalismo, en modo alguno puede tratarse solo de una superación de una forma de organización social, sino que los cambios que conducirían a tal supresión supondrían una convulsión que afectaría en profundidad a la estructura vital de la personalidad individual, a su relación con la naturaleza y a la relación de los sexos entre sí. No puede, pues, tratarse solamente, digámoslo así, de la sustitución de un principio de organización social por otro.

MARCUSE: Formulado de otra manera —y para dar a Hegel lo que es de Hegel—: de una transformación radical del sistema de las necesidades.

HABERMAS: Pero el «sistema de las necesidades» era solo una expresión que designaba a la sociedad civil y a una forma de organización de las relaciones sociales, mientras que usted utiliza aquí el psicoanálisis como una teoría antropológica. ¿No resuena en ello algo del *pathos* del hombre nuevo, que en los años veinte y desde tantos ámbitos…?

MARCUSE: Bueno, y ¿para qué necesitamos una revolución si no conseguimos un hombre nuevo? Esto es algo que nunca he entendido. ¿Para qué? Con vistas al hombre nuevo, claro. Este es el sentido de la revolución tal como la vio Marx; no es el sentido de la revolución burguesa. En la revolución burguesa todavía se trata, en realidad, del establecimiento del dominio de una clase en contra de otra clase en decadencia. De todos modos, para eso también se requiere ya un nuevo sistema de necesidades, pero no un hombre nuevo de forma realmente radical. Solo en el nivel histórico del capitalismo tardío se agudiza la exigencia de un hombre nuevo como contenido principal de la revolución, porque solamente ahora —y esto es algo cuya plausibilidad debería discutirse— está ahí el potencial, el potencial social y natural y técnico para que este hombre nuevo pueda surgir y realizarse.

SPENGLER: A los chinos no les gustaría nada oír eso, pues el problema del hombre nuevo es lo único que permitiría poner juntos a Marcuse y a Mao.

MARCUSE: Peor para Mao. Se trata de un concepto peligroso, y yo tampoco lo utilizo, no hablo de hombre nuevo.

LUBASZ: Pero ¿qué quiere decir «un hombre nuevo»? ¿A qué se refiere la expresión?

MARCUSE: Dicho en términos de Freud: a una transformación tal de la estructura pulsional que la energía destructiva vaya quedando sometida de forma gradual a la energía erótica, hasta que la cantidad se transforme en cualidad y las relaciones humanas entre [los hombres y con la naturaleza] queden pacificadas y abiertas a la felicidad.

HABERMAS: ¿Por qué estima usted necesario formular en términos psicoanalíticos lo nuevo que debe alcanzarse con la revolución de la forma de sociedad capitalista?

MARCUSE: ¿Por qué?

HABERMAS: Al *approach* marxista le resulta más obvio entender las estructuras de la personalidad, o el cambio de las estructuras de la

personalidad, de fuera hacia dentro, esto es, a partir de las nuevas formas de organización del tráfico social.

MARCUSE: Organizadas por hombres, como usted acaba de decir. Una nueva estructura de la personalidad es condición de la transformación radical, del salto cualitativo.

HABERMAS: Pero uno argüiría que cuando sea posible una forma de organización del tráfico social en que quede suprimida la escisión entre la existencia privatista lo mismo en el trabajo que en la esfera política, cuando se consiga…

MARCUSE: Explíquese: ¿qué queda suprimido?

HABERMAS: ... cuando se consiga organizar la producción y, en correspondencia con ella, la formación de la voluntad política de manera que lo que es necesario pueda hacerse depender de decisiones que deriven de una voluntad formada en común y sin coacciones, esto es, cuando una sociedad se democratice de forma radical, entonces será cuando caigan las coacciones sociales superfluas. Con ello resultará también superflua la deformación de las estructuras de la personalidad. Esta es al menos la perspectiva marxista usual a la hora de hablar de una transformación de las estructuras de la personalidad. Pero en *Eros y civilización* toma usted el camino opuesto.

MARCUSE: ¿Por qué el opuesto?

HABERMAS: Empieza escogiendo conceptos psicológicos básicos y dice: ahora vamos a explicar el aspecto que ofrecen las estructuras de la personalidad bajo el dominio del principio del rendimiento, y después recurre al aparato psicológico y erige una dinámica que en el fondo es prehistórica, aunque, por supuesto, esté mediada históricamente…

MARCUSE: No, yo pregunto: ¿cómo ha podido suceder que la estructura psíquica de los hombres, o bien impida, o bien eche a perder una y otra vez la revolución posible? Y esto es una pregunta histórica, es decir, la de cómo la sociedad, la sociedad de clases, manipula la estructura pulsional —dicho sea de paso—: primero de forma del todo indirecta y después, con el progreso de la técnica y de la psicología, de forma cada vez más directa y eficaz.

HABERMAS: Su opinión es, pues, que este planteamiento psicológico-antropológico solo resulta históricamente necesario cuando los potenciales

de conflicto en las sociedades del capitalismo tardío exigen un análisis más bien en términos de psicología social que directamente económico-políticos.

MARCUSE: Porque para la explotación y la opresión en la sociedad del capitalismo tardío, la manipulación de la estructura pulsional es una de las palancas más importantes.

HABERMAS: El proceso de socialización se ha hecho tan integral en el capitalismo tardío, que ataca, por decirlo así, los sustratos naturales que en el capitalismo liberal se mantuvieron todavía intactos a la sombra protectora de la familia burguesa.

MARCUSE: Por ejemplo, la sobreactivación sistemática del impulso de destrucción, el adoctrinamiento sistemático en el uso de la fuerza, la destrucción sistemática de la esfera privada, nuevas formas, formas mucho más eficaces, de control social.

SPENGLER: Si esto se pone en una relación tan explícita con el capitalismo tardío, entonces ¿cómo distinguirlo, por ejemplo, de las formas de control social que se practican es la Unión Soviética?

MARCUSE: Allí todavía no son necesarias de este modo, porque allí el problema de la burocracia dominante no se ha convertido todavía de manera tan general en un problema de legitimación. Allí se trata todavía de una mejora de nivel de vida, que por ahora la burocracia está aún en disposición de conseguir.

HABERMAS: Volvamos al elemento antropológico. Según usted, *Eros y civilización* se habría escrito como reacción a una situación histórica en la cual el análisis de los conflictos habría de penetrar hasta el interior del aparato psíquico.

MARCUSE: Pero esto es a su vez un fenómeno histórico.

HABERMAS: Bueno. Yo sospecho de todos modos que el uso que usted hace de la teoría de Freud tiene además otras razones. Creo que en *Eros y civilización* utiliza usted la teoría freudiana de las pulsiones para obtener una versión materialista del concepto de razón. Y si esto es exacto, pregunto: ¿es que por ese camino puede uno en verdad fundamentar a la razón en términos naturalistas? Tal vez pueda aclarar la pregunta recurriendo otra vez a una cita. En *Eros y civilización* contrapone la lógica

del dominio y la lógica de la alienación, es decir, lo que Horkheimer denomina «razón instrumental».

MARCUSE: Max Weber.

HABERMAS: ¿El término se encuentra ya en Max Weber?

MARCUSE: Me parece que sí.

HABERMAS: Creo que no, aunque podría ser. En la página 220 de esa obra puede leerse:

> En la medida en que la lucha por la existencia empieza a estar al servicio del libre desarrollo y de la satisfacción de las necesidades individuales, la razón represiva cede su puesto a una nueva racionalidad de la satisfacción en que razón y felicidad se dan la mano.

Y en la misma página puede leerse también:

> Cuando la existencia privada ya no tenga que vivirse de espaldas a y contra la existencia pública, tal vez entonces pudieran ponerse en consonancia la libertad del individuo y la de la totalidad por medio de una voluntad general que se expresaría en instituciones orientadas a la satisfacción de las necesidades individuales. Las renuncias y los aplazamientos que exigiera la voluntad general no tendrían que ser sombríos e inhumanos, y su razón no debería ser en absoluto autoritaria. Pero aun con eso, sigue en pie la cuestión de cómo puede una civilización engendrar sin impedimentos la libertad, cuando la falta de libertad se ha convertido en parte y núcleo del aparato psíquico. Y si no puede hacerlo, ¿quién tiene el derecho a establecer criterios objetivos de valor y a imponerlos?

Esta pregunta parece sugerir la respuesta de que son los hombres mismos, y solo ellos, los que pueden formar tal voluntad general; naturalmente que solo cuando convienen, como iguales y libres, en una formación no coactiva de la voluntad.

MARCUSE: En efecto.

HABERMAS: Pero entonces sería al principio de, digamos, la intersubjetividad no coactiva del acuerdo o entendimiento, al principio del lenguaje (pues al lenguaje le es inherente, por decirlo así, la intención de tal entendimiento sin coacciones), a lo que se debería recurrir aquí cuando se trata de decir qué es propiamente lo racional en esa nueva forma de relación social. Usted, sin embargo, no recurre al principio de un acuerdo racional, principio que cuando tiene una plasmación política no es más que el principio de la democracia, sino que en este pasaje recurre al principio de la dictadura educativa. Afirma: «Desde Platón a Rousseau la única respuesta honesta consiste en la idea de una dictadura pedagógica, ejercida por

aquellos de los que se puede confiar que están en posesión de un saber en torno al bien real». Pero yo me pregunto si este recurso a una dictadura paidética no es debido a que usted opina que el *telos* de un acuerdo sin coacciones que, por vía del lenguaje, le es inherente a la razón, es algo que hay que empezar estableciendo históricamente, y que mientras ese no sea el caso, hay que echar también mano, entre otras cosas, de la dictadura educativa. ¿O es que su recurso a la dictadura educativa tiene un fundamento distinto? Tal vez el de que usted no sitúa la razón en el lenguaje o en el acuerdo racional, en una formación de una voluntad general sin coacciones, sino en un nivel mucho más profundo[103], en una naturaleza pulsional que impone su autoridad en cierto modo como algo externo a la razón. Como ve, no entiendo bien su tentativa de fundar la racionalidad, como algo que puede hacerse valer contra los recortes de la razón instrumental, por la vía de una teoría de las pulsiones. Y sospecho que usted se ve obligado a recurrir a una dictadura educativa porque pretende una fundamentación naturalista de la razón.

MARCUSE: Hoy ya no hablaría de dictadura educativa. El pasaje que ha citado está formulado de modo intencionadamente provocativo. Tal vez siguiera hablando de dictadura educativa dentro de la democracia, pero no de dictadura educativa sin más. Pero no es esta la cuestión principal. En lo que atañe a la cuestión principal, la de la fundamentación naturalista de la razón, me atrevería a afirmar: sí, justo eso es lo que me parece necesario. Casi siempre que he hablado de estas cosas en mis clases, he insistido en que lo que digo se basa en dos juicios de valor que ya no son reductibles, a saber: 1) que es mejor vivir que no vivir; 2) que es mejor tener una buena vida que una vida mala. Estos son juicios de valor irreductibles. Si alguien no los acepta, entonces la discusión ya no es posible. De estos dos juicios de valor se desprende, en mi opinión, la posibilidad de una definición del concepto de razón, a saber: racional es aquella represión (pues el concepto de razón es un concepto represivo; aquí no cabe, a mi juicio, la menor duda) que de forma demostrable fomenta las oportunidades de una vida mejor en una sociedad mejor.

HABERMAS: ¿Y quién define qué es una vida mejor?

MARCUSE: Esa pregunta es justo la que me negaría a responder. Si alguien no sabe todavía lo que es una vida mejor, entonces no tiene remedio.

HABERMAS: No, el problema es que todo el mundo sabe con bastante exactitud lo que es una vida mejor, pero que no concordamos en las concepciones que tenemos de ella, por lo menos *hic et nunc.* No me gustaría compartir con el señor Dregger su idea de una buena vida.

MARCUSE: ¿Con quién?

HABERMAS: Con el señor, Dregger; bueno, este señor es…

SPENGLER: ... un desagradable fenómeno político…

HABERMAS: … una figura de la CDU que aboga hoy por una política nacionalista-conservadora a lo Strauss y que defiende, por ejemplo, valores de seguridad, valores de *law and order,* valores, por decirlo así, de una convivencia aseada, esto es, en el fondo valores de los que desde una perspectiva psicoanalítica podría decirse que en ellos se refleja una represión de la naturaleza pulsional.

MARCUSE: Puede demostrarse que lo que dice nuestro hombre es falso, que no conduce a una sociedad mejor, sino a una estabilización de la existente.

HABERMAS: No, los criterios de valor de que se habla en la cita no los obtiene usted de los dos juicios fundamentales de valor que acaba de introducir. Estos no son más que fórmulas vacías que cada uno puede rellenar a su gusto. Los criterios de valor no se obtienen del cielo por vía del derecho natural, de forma abstracta y de una vez por todas, sino que tales criterios, dado que tienen un contenido material, no son independientes de los problemas que hay que resolver en una situación histórica concreta. La clase de valores aceptables y que es racional seguir solo puede obtenérsela entonces…

MARCUSE: … por medio de un análisis de las condiciones del cambio…

HABERMAS: … si es que es posible mostrar qué podrían querer todos en esa situación…

MARCUSE: En efecto, así es.

HABERMAS: Pero entonces la razón es algo que no reside en las pulsiones, sino que la razón es algo que, por decirlo intuitivamente, reside en el lenguaje; la razón estriba, pues, en las condiciones de una formación de la voluntad, libre de toda coacción.

MARCUSE: Nosotros podemos formar una voluntad general solamente sobre la base de la razón y nunca a la inversa, y la razón o la racionalidad

reside de hecho en las pulsiones, o sea, en el impulso de la energía erótica a detener la destrucción. Justo eso es lo que definiría como razón: la protección de la vida, el enriquecimiento de la vida, el embellecimiento de la vida. Y esto es algo que, según Freud, radica en la estructura pulsional misma.

HABERMAS: En la estructura pulsional radica lo que acabamos reconociendo como nuestras necesidades reales. Pero la dificultad estriba en que estas necesidades reales siempre se presentan en un medio histórico, esto es, en vista de problemas concretos. Claro que hay también algo universal que se impone, y a eso podemos después denominarlo eros. Pero solo puede discutirse en circunstancias históricas determinadas, en las que hay que decir con exactitud qué nos hace más felices, qué hace más bello el entorno y qué hace a la vida digna de vivirse.

MARCUSE: Pero eso es algo que ya se sabe.

HABERMAS: He aquí al viejo filósofo hablando a través de usted: «Pero eso es algo que ya se sabe».

MARCUSE: Sí, todo el mundo sabe que la naturaleza resulta más bella si en la orilla del mar no coloco un edificio de sesenta pisos. No hace falta ninguna filosofía para saberlo. Basta la apelación a la estructura pulsional. Es algo más bello, más placentero, más apacible. Y lo mismo vale para esa porquería de las centrales nucleares.

HABERMAS: Si las cosas fueran así de simples, no existiría toda esa porquería sobre la que pisamos.

MARCUSE: La tendríamos; nos viene impuesta.

HABERMAS: El fascismo en Alemania es algo que históricamente no puede despacharse de forma tan sencilla.

MARCUSE: Bien, ¿y qué?

SPENGLER: ¿Y qué haces en el caso de que los hombres solo puedan imaginarse «una vida más bella en una sociedad mejor» en una sociedad fascista?

MARCUSE: Una sociedad fascista, esto es, una sociedad que justo descansa sobre la activación y sobreactivación de la energía agresiva y destructiva, no puede ser una sociedad mejor.

HABERMAS: Usted hace uso de dos puntos de apoyo para la demostración de lo que es racional. Por un lado, dice que es algo intuitivamente accesible,

que es de sentido común saber que es lo que de verdad se desea.

MARCUSE: De sentido común y de instinto.

HABERMAS: El instinto humano. Este es uno de los puntos de apoyo. Y el otro es la teoría. Usted dice que cuando lo que es evidente de suyo se encuentra oscurecido hasta el punto (y ello por coacciones sociales susceptibles de análisis) de que los hombres ya no son capaces de reconocer lo que es obvio, entonces hay que investigar teóricamente cómo se ha llegado a esta negación, a este autoengaño, y que entonces son los pocos, una minoría, quienes pueden elevarse a esta comprensión teórica. Mi objeción es entonces la siguiente: qué es la razón y qué lo racional es algo que, en lo que se refiere a su estructura, usted lo toma de Hegel. Desarrolla esto en todos sus libros, incluso en *Eros y civilización* intercalando un capítulo sobre la *Fenomenología del espíritu.* Pero, por otro lado, abandona a Hegel cuando se da cuenta de que la lógica hegeliana no puede aceptarse sin más. Y entonces el concepto de razón se vuelve, por decirlo así, anónimo, niega su procedencia idealista, y se ve trasplantado al contexto de la teoría freudiana de las pulsiones. Las dificultades quedaron a la vista cuando usted dijo que lo racional es algo que reside en los instintos o el eros en la medida en que cualquiera puede palpar con sus manos qué es lo mejor para él y para todos.

MARCUSE: No, vayamos más despacio. El concepto de razón reside en la estructura pulsional, en la medida en que eros es idéntico con el deseo de domeñar la energía destructiva.

HABERMAS: En cada situación concreta hay distintas definiciones de lo que es nuestro interés común o incluso de lo que es un interés susceptible de universalización.

MARCUSE: Este es el aspecto más importante. Dicho con franqueza: no creo que en una situación dada sea imposible determinar, determinar en términos globales, en qué consiste el interés general. Para mí este problema es ideología de la clase dominante. Me parece perfectamente posible determinar cuál es el interés general.

HABERMAS: Tenemos elecciones generales y se ve qué partidos y qué programas son objeto de aceptación general, y es manifiesto que no se trata de partidos y programas que usted espere que representen el interés general…

MARCUSE: Un momento, por favor. Nosotros tenemos elecciones generales que en el fondo todo el mundo sabe que son falsas. Lo que es necesario es el esfuerzo de la teoría, mostrar las potencialidades, de modo que cualquiera tenga en realidad claro cuál es el interés general. Pues es ya una forma de represión insistir en que el interés general no es determinable por todos. A mi entender, cada vez es más fácil determinarlo.

HABERMAS: Usted dice que ha de ser determinado por la teoría.

MARCUSE: Debe ser demostrado por la teoría.

HABERMAS: ¿Y qué lo hace tan fácil, si justo esa teoría no goza de un reconocimiento general, sino que se trata de una teoría que en el marco de la actividad científica y académica resulta, por el contrario, marginal? ¿Y a qué puede apelar usted para decir: «Yo, Herbert Marcuse, puedo mostrar hoy con gran facilidad en qué consiste el interés general»?

MARCUSE: No estoy diciendo eso. Lo que digo es que a mí y a cualquier otro que posea la capacidad de hablar, se le puede demostrar y exponer en qué consiste hoy el interés general. Y que, como está fuera de toda duda, ese interés general no es determinable por el Pentágono.

HABERMAS: Esa afirmación choca con la evidencia histórica.

MARCUSE: ¿Con qué evidencia histórica?

HABERMAS: La evidencia de que hoy ni siquiera pueden encontrarse ya grupos políticamente organizados en los países más desarrollados con cuya autocomprensión pudiera conectar esa teoría. Por cierto que fue constitutivo para la teoría crítica el haber perdido a sus destinatarios, a sus destinatarios históricos, allá por los años treinta y cuarenta por primera vez. En el periodo clásico de lo que hoy llamamos teoría crítica, la idea fue que, en general, solo algunos individuos están en situación de darse cuenta de dónde radica el mal. Y es esto lo que usted contradice ahora.

MARCUSE: Yo no aprobaría ya esa tesis. Diría hoy que en el fondo todo el mundo sabe qué necesitamos, que el interés general por una sociedad mejor y las posibilidades de su realización son demostrables, y que esta certeza es reprimida. Y esto es lo que en el fondo ha dicho o ha querido decir siempre la teoría crítica: no solo algunos individuos —tal vez solamente algunos puedan articularlo de forma directa—, sino, en el fondo, todos. Por lo demás, las transformaciones radicales en la historia jamás empezaron con movimientos de masas.

HABERMAS: Voy a leer algunos pasajes de *El hombre unidimensional* que permiten ver con claridad el planteamiento que hace usted de los conceptos con que uno puede conocer qué es lo racional. Se trata de conceptos universales, es decir, del tipo de conceptos a los que es inherente un potencial crítico. En la página 221 (de la edición inglesa, que es la que tengo en la mano) se dice: «[…] los universales son primariamente elementos de la experiencia: universales no como conceptos filosóficos, sino como cualidades mismas del mundo con que uno se ve confrontado a diario».

Esto es más o menos lo que usted acaba también de decir: todo el mundo puede en el fondo saber qué es lo bello y lo bueno. Aquí habla usted de los «universales sustantivos del deber, de la justicia, de la felicidad, y de sus contrarios».

> Parece que la persistencia de estos universales intraducibles, como puntos nodales del pensamiento, refleja la conciencia malograda de un mundo dividido en que lo que es resulta corto, e incluso niega aquello que puede ser. La diferencia irreducible entre el universal y sus partículas parece tener sus raíces en la insuperable diferencia entre potencialidad y actualidad, entre dos dimensiones de un único mundo experienciado. El universal comprende en una sola idea las posibilidades que son realizadas y que al mismo tiempo quedan aprisionadas en la realidad.

MARCUSE: Esto es pura ortodoxia aristotélica.

HABERMAS: Sí, esto es Aristóteles redivivo con un ligero toque hegeliano, pero en un lenguaje casi fenomenológico. Usted dice aquí que ya en la *everyday life,* que ya en el mundo de la vida, nos encontramos con los conceptos con que formulamos nuestros juicios de valor; estos tienen el carácter, que Hegel analizó de pasada, de que en cierto modo trascienden autocríticamente lo que es y lo confrontan con lo que la cosa podría ser y debería ser. Esto es filosóficamente insatisfactorio, porque usted no está dispuesto a sostener ya de manera sistemática las teorías filosóficas de las que proceden estos conceptos. Usted no es sistemáticamente aristotélico y tampoco sistemáticamente hegeliano. Pero si esto es así, entonces tenemos que decir filosóficamente de otro modo cómo hemos obtenido los fundamentos normativos de nuestra teoría, para expresarme de una forma bien simple. Y esto lo intenta usted con Freud. Usted dice: principio de realidad y principio del placer.

MARCUSE: Sí.

HABERMAS: Usted caracteriza los principios bajo los que se forma la estructura pulsional y dice: lo que aúna estos dos principios, eso es lo racional.

MARCUSE: No solo lo que los aúna.

HABERMAS: O lo que los reconcilia, ¿no?

MARCUSE: Cuando la dinámica de los dos principios tiende a la emancipación de la energía erótica.

HABERMAS: Sí, bien; pero después, si tratamos de aplicar esta teoría, puede mostrarse que eso es demasiado general para identificar en realidad en cada caso qué es lo bueno o lo mejor o lo deseable, o incluso el interés susceptible de universalización. Mire, usted se atiene a estos dos polos. Por un lado, dice que el mundo de la vida diaria se interpreta a sí mismo en unos conceptos que funcionan de forma muy similar a lo que Hegel dice del concepto; de ahí que la última instancia a la que podemos apelar (y eso creo yo también) es la autocomprensión de los mismos afectados.

MARCUSE: Tal como son.

HABERMAS: Pero estos afectados, para expresarnos en el lenguaje de la filosofía social burguesa, tendrían que *poder* participar como individuos libres e iguales, como individuos autónomos, en un proceso, sin coacciones, de formación de la voluntad; pues solo entonces podrían aportar su potencial de experiencia.

MARCUSE: Sí, en esto estoy de acuerdo con usted.

HABERMAS: Bien, pero entonces lo racional no reside tanto en este tipo de conceptos de la vida cotidiana como en la organización de una formación de la voluntad sin coacciones y general, esto es, en el *telos* de la intersubjetividad de un acuerdo no distorsionado por la coacción ni por la fuerza, y entonces lo racional no reside *per se* en, digamos, una estructura de intereses que se ve reprimida, deformada o emancipada en determinadas estructuras sociales.

MARCUSE: La racionalidad no puede consistir en una organización como tal, sino solamente en una organización que ha sido creada o es creada por los hombres que siguen esa racionalidad. Usted pone las cosas del revés.

HABERMAS: No, en la idea que todos nosotros tenemos de ella y que de hecho cualquiera tiene en el fondo en cuanto ha intercambiado con otro aunque solo sea un par de palabras para entenderse con él.

MARCUSE: Sí.

HABERMAS: En esta dimensión reside, por decirlo así, nuestro concepto intuitivo de racionalidad, y no en nuestras estructuras de intereses. En la estructura pulsional estriba, eso sí, el contenido material y aquello que nos ocupa en la situación concreta.

MARCUSE: Pero ahí es donde radica también la posibilidad de ese contenido material, de ese «qué»; ahí reside también la posibilidad, el fundamento de lo que usted llama organización exenta de dominio. Y en este contexto quisiera decir algo sobre el concepto de solidaridad. La solidaridad en sí no es en modo alguno un valor. Durante el régimen nazi hubo una solidaridad real hasta el amargo final. La solidaridad en sí no vale para nada. Hay una solidaridad de la mafia, existen todas las solidaridades posibles. La solidaridad debe estar basada en una estructura que pueda unir eróticamente a los hombres, esto es, en la estructura de una sociedad sin clases. Ha de tener una raíz en la estructura pulsional misma. La solidaridad fascista se basa manifiestamente en la solidaridad en la agresión, y no en la solidaridad en el eros, no en la protección del otro, en el cuidado del otro, en el amor al otro, sea esto lo que fuere. Es decir, que, a mi entender, no podemos prescindir del concepto de solidaridad. La formación general de la voluntad, de que usted habla, presupone la solidaridad. Una formación general de la voluntad entre hombres cuyos intereses vitales se oponen entre sí no puede funcionar.

HABERMAS: Pero podemos muy bien partir de que también en todas las sociedades futuras seguirán existiendo enfrentamientos de intereses; de lo que se trata es de que lo que en cualquier sociedad se regule con carácter general, se regule de forma que todos puedan prestar su asentimiento a esas reglas.

MARCUSE: El punto de partida ha de ser una concordancia, una concordancia posible de intereses, que permita resolver por vía pacífica los conflictos de intereses en una sociedad socialista.

HABERMAS: Tal vez convenga dejar de lado por ahora el tema de la razón…

SPENGLER: El asunto ha quedado un tanto en el aire.

HABERMAS: Sí, volveremos a ello cuando hablemos de teoría estética.

LUBASZ: Antes de que dejemos el tema, quisiera añadir que tengo la impresión de que no hemos salido de Rousseau. Por un lado, podemos decir que lo socialmente racional consiste en la posibilidad de una formación de la voluntad, libre de dominio. Por el otro, está la cuestión de cómo es posible que los individuos que toman parte en ese proceso elijan también el bien, lo que es bueno para todos. Y he ahí entonces las dos grandes trampas rousseaunianas, en primer lugar la *educational dictatorship* (dictadura educativa), más o menos; en segundo lugar *the trick to be forced to be free* (la trampa de verse obligado a ser libre), pues a aquel que no sea capaz de ver, a aquel que se haya equivocado, tenemos que obligarlo a percibir lo bueno. Aún no hemos salido de ahí.

MARCUSE: Pero mi querido Heinz, en primer lugar estamos por encima de eso, porque Rousseau ignora la dimensión que introdujo Freud, y en segundo lugar es de todo punto posible que Rousseau haya dicho algo racional.

LUBASZ: Desde luego.

MARCUSE: De lo que no hubiera que salir.

LUBASZ: Si afirmamos esto, entonces hay que compartir también el decisivo juicio de Rousseau sobre sí mismo: este es el aspecto que tiene la libertad. Si los hechos no corresponden a estas condiciones, entonces tampoco hay sociedad libre.

MARCUSE: En realidad, en Rousseau no está articulado el problema de la *formación* general de la voluntad. El *citoyen* es ya el hombre que en virtud de su razón, de su estructura pulsional, no solo es capaz de distinguir entre el interés general y el inmediato, privado, sino que en un caso determinado puede también actuar contra el interés privado. Los *citoyens* no son ya cualesquiera, *citoyens* son los hombres que ya son o se han vuelto de otra manera.

LUBASZ: Pero estos tienen que ser la mayoría.

HABERMAS: En principio, todos.

LUBASZ: Efectivamente.

MARCUSE: No, todos no.

LUBASZ: Sí, en principio todos.

SPENGLER: Estamos metiéndonos en un círculo.

HABERMAS: Me parece que sí. Creo que deberíamos pasar a la teoría estética…

SPENGLER: Propongo que antes comamos algo.

HABERMAS: Estoy de acuerdo.

MARCUSE: Eso también pertenece a la estética.

LUBASZ: Primero la comida, luego la moral…

SPENGLER: Y después la estética. Toda una nueva definición de la historia.

III

HABERMAS: Bien, mi querido Herbert, tras haber repuesto fuerzas con la carne en salsa y los escalopes a la vienesa podríamos pasar a la estética.

MARCUSE: Con mucho gusto.

HABERMAS: ¿Por qué ha ocupado la estética en la obra de Adorno y en la de usted un rango tan alto? ¿Tiene que ver con que la relación entre arte y filosofía, tal como la definió Hegel, se invierte en cierto modo en ustedes dos? Pues ya no es la filosofía la que trae a concepto la apariencia sensible de la Idea, sino que ahora es el arte el que proporciona la evidencia a conceptos de una vida mejor. ¿Es que ocurre que la función cognitiva del arte es en cierta forma incluso superior a la de la filosofía, precisamente en el ámbito, digamos, del descubrimiento de lo que debe ser?

MARCUSE: Si hay que expresarse en el lenguaje de Hegel, preferiría decir: el arte permite la apariencia sensible del concepto. La realidad es experimentada, sufrida, fantaseada sensiblemente como algo que hay que transformar. Esto sucede de forma de todo punto concreta en la representación de los individuos, de las cosas, de la naturaleza. Son presentadas con una verdad y con una realidad que les es propia, que no aparece en la realidad y en la verdad dadas —y que tampoco pueden ser mostradas en ningún otro medio—. El arte tiene este privilegio, porque ya su lenguaje significa una ruptura con la realidad (cotidiana). El lenguaje del arte opera una subversión de la experiencia cotidiana: un extrañamiento con respecto a la «normalidad» —subversión de la conciencia y el inconsciente —. Con esto emerge una dimensión de la realidad sellada por el tabú. En

ella los hombres y las cosas quedan emancipados del principio de realidad existente; las normas de este se ponen en cuestión. Paradójicamente, en el arte nos las habemos, por tanto, con *procesos de desublimación* —en un dominio ficticio que, sin embargo, está saturado de realidad—.

HABERMAS: Sus ideas estéticas han ido cambiando, si es que no lo he entendido mal. Si se analiza su primer gran artículo…

MARCUSE: *¿Sobre el carácter afirmativo de la cultura?*

HABERMAS: … Sí, *Sobre el carácter afirmativo de la cultura*; digo que allí contemplaba usted, si bien en formulaciones muy cautas, la posibilidad de superación del arte. Usted tenía entonces una relación más positiva con la idea básica del surrealismo de que el arte debe penetrar otra vez en la vida, o de que, en todo caso, puede insertarse en el proceso material de la vida cuando se despoja de su apariencia afirmativa. Tal vez vuelva a ser conveniente citar el correspondiente pasaje de ese viejo artículo:

> La belleza encontrará otra encarnación cuando ya no sea presentada como apariencia real, sino que exprese la realidad y la alegría que la realidad produce. Solo a partir de esa presencia sin pretensiones que caracteriza a muchas estatuas griegas, a la música de Mozart y del viejo Beethoven, puede obtenerse un barrunto de tales posibilidades. Pero tal vez la belleza y su goce dejen de ser entonces asuntos del arte, tal vez el arte se convierta entonces en algo sin objeto.

Esto era en 1935-1936.

MARCUSE: Sí.

HABERMAS: Y en su *Ensayo sobre la liberación,* donde usted habla de las pintadas del Mayo francés, sigue ateniéndose básicamente a esta idea. Por el contrario, en su último libro, *Die Permanenz der Kunst*...

MARCUSE: Sí, me he desdicho un tanto de eso.

HABERMAS: En la página 37 puede leerse:

> La idea del fin del arte pertenece hoy al arsenal ideológico y a las posibilidades de la contrarrevolución. Esta puede conseguir por medio de una totalización científica de los controles hacer olvidar a los hombres la diferencia entre el bien y el mal, entre la guerra y la paz, entre lo bello y lo repugnante. El fin del arte sería entonces el fin de los artistas y de los consumidores de arte, resultado de una administración cada vez más eficiente de las necesidades y las satisfacciones, del placer y de la agresión.

¿Qué experiencias lo han llevado a revisar sus tesis anteriores?

MARCUSE: Por ejemplo, la experiencia de que justo uno de los esfuerzos de la cultura del capitalismo tardío es el de volver a integrar el arte en la vida o el de reconciliar arte y vida, con el afán de acabar con la forma estética o de destruir las obras maestras (eslóganes que se parecen mucho a los de la quema de libros). Esto me ha hecho pensar que incluso en una sociedad libre, aunque no sepamos de qué forma, el arte persistirá, por cuanto que se trata de un invariante histórico. Los conflictos que hallan su expresión, su solución o su represión en el arte, se sitúan por debajo del suelo de cualquier orden social determinado.

SPENGLER: ¿Puede precisar esto con algunos ejemplos? Cuando se pronuncia la palabra «arte» se está hojeando en realidad la totalidad del arte. Y la página en que se está, puede tratar de pintura, música, teatro, escultura.

MARCUSE: En ese librito yo me he limitado a la literatura, por la sencilla razón de que no me siento cualificado para hablar de otras artes. No sabría decir en qué medida es transferible a otras artes lo dicho sobre la literatura.

HABERMAS: Pero ¿puede considerarse plausible esa tesis si tenemos en cuenta que solo en la sociedad burguesa llegó a formarse una esfera de arte autónoma, y que, por tanto, el arte no es algo eterno?

MARCUSE: La autonomía del arte —no solamente del arte burgués, sino de todo arte, también del arte griego— representa la ruptura con la realidad cotidiana, a la que me he referido antes. Y de esto se trata: de que la obra de arte no obedece a las normas del principio de realidad existente, sino que tiene su propia legalidad. La autonomía del arte es algo muy anterior a la sociedad burguesa. Las catedrales del medievo, por ejemplo, representan esa ruptura con el mundo cotidiano. Cualquiera que entre en ellas penetra en una esfera que no es la del mundo cotidiano.

HABERMAS: Pero el umbral entre lo profano y lo sagrado era distinto: no estaba definido en términos profanos.

MARCUSE: Exacto. Para parafrasear a Karl Kraus: el arte habría llegado a su fin cuando los hombres ya no fueran capaces de distinguir entre un orinal y una urna. Entonces podría hablarse del fin del arte.

SPENGLER: Tengo la impresión de que aquello contra lo que usted apunta cuando equipara la forma moderna de hacer arte con un movimiento iconoclasta, es un fenómeno que también puede interpretarse de otra

manera. En la música y las artes plásticas, y me refiero sobre todo a los últimos veinte años, el trabajo artístico se ha convertido cada vez con más fuerza en una discusión con el medio mismo, es decir, en una puesta en cuestión del medio. Pero —y usted ha mencionado una vez a Warhol— ¿por qué el que el arte se tematice a sí mismo tendría que ser una señal del fin del arte?

MARCUSE: Porque eso no es una autotematización del arte. El arte solo se tematiza a sí mismo en la obra de arte y de ninguna otra manera.

SPENGLER: Si partimos de esta definición, el orinal tiene la misma legitimidad que la urna.

MARCUSE: No, pues el orinal representa la realidad de todos los días, o mejor: la realidad de todas las noches, que no representa la urna. Y esto vale también para el orinal de Duchamp, que este firmó y puso en el museo. Eso no supone ningún cambio en absoluto en el carácter de la vasija, si no es que esta se convierte en una mercancía privilegiada.

SPENGLER: ¿Se podría entonces, a su juicio, prescribir al arte contenidos estéticos?

MARCUSE: A mi juicio el arte es solamente estetización de contenidos. Si se tira por la borda la forma estética, se ha tirado por la borda el arte mismo. El mero cambio de lugar del taller de Duchamp al museo no cambia nada en el objeto.

HABERMAS: Pero ¿cómo es posible, Herbert, que en sus trabajos sobre estética no se tematice como tal el arte de vanguardia, cuyos comienzos tal vez puedan situarse en el simbolismo, en Baudelaire, en Mallarmé? El sistema histórico de referencia en el que usted ejemplifica sus tesis sobre estética abarca, aun si nos ceñimos a la literatura, desde los clásicos y el romanticismo, pasando por el realismo, hasta, digamos, Kafka y Brecht.

MARCUSE: Y Beckett.

HABERMAS: No recuerdo ningún pasaje en el que usted explique algo relacionándolo específicamente con Beckett. Además, usted subraya las continuidades, mientras que a la teoría del arte de Benjamin y sobre todo a la de Adorno lo que esencialmente les preocupa es aprehender ese peculiar proceso de reflexión en el que el arte moderno, como ha dicho Spengler, aparece justo como moderno al tematizar su propio proceso de construcción, sus medios como tales. Este proceso, que en pintura empieza

más o menos con Kandinski y que hoy casi ha conducido a una disolución de la categoría obra de arte…

MARCUSE: Sí, a eso es a lo que ha conducido.

HABERMAS: … ese proceso es el que estaba en el centro de la teoría de Adorno. Pero usted no lo analiza en su obra, sino que mantiene como categoría global lo que ya había desarrollado en ese temprano artículo del que hemos extraído la cita, a saber, el arte como forma de representación de lo escindido de la vida cotidiana, de lo «otro» que no puede realizarse en el proceso de la vida. Esta concepción es resultado de una estricta aplicación al arte del concepto marxiano de ideología. Esa concepción se ajusta muy bien a las obras clásicas del arte burgués. Pero ¿vale también para *El proceso* de Kafka o para un cuadro de Pollock o, aunque de esto no entiendo nada, para Schönberg?

MARCUSE: ¿Qué es lo que no vale?

HABERMAS: Ese concepto extraído del arte burgués, que usted desarrolló bajo el epígrafe de carácter afirmativo de la cultura. Se trata sin duda de una categoría enteramente dialéctica. Pues con eso quiere usted decir que el potencial de experiencia emancipatoria queda neutralizado y escindido, a la vez que se conserva y se hace susceptible de recuerdo y memoria.

MARCUSE: Y eso es precisamente lo que ocurre en *El proceso* de Kafka. Se ha hecho más débil y desesperada, pero la imagen sigue ahí. También, pues, un resto de afirmación.

HABERMAS: Pero de afirmativo propiamente dicho no queda ya nada en esa obra.

MARCUSE: Si yo tuviera que escribir hoy el artículo de los años treinta atenuaría el carácter afirmativo de la cultura y subrayaría más su carácter crítico-comunicativo, y es justo este carácter, lo que, en mi opinión, ha sido destruido por lo que llaman vanguardia.

LUBASZ: Usted ha hablado de comunicación por el arte y, hace un momento, de la verdad que contiene una obra de arte. ¿En qué medida se distingue la verdad de las expresiones teóricas de la verdad de las expresiones estéticas?

MARCUSE: La verdad estética y la verdad teórica no pueden coincidir del todo, del mismo modo que no es posible a la teoría darse una forma estética. Según mi tesis, la verdad del arte no reside ni en la forma ni en el

contenido como tales, sino en el contenido devenido forma: en la forma estética. La teoría trae la realidad a su concepto; el arte es la sensibilización del concepto, lo que quiere decir: *des-realización* transformadora de la realidad dada. Toda obra de arte es, frente a la realidad, poesía, imaginación, invención. La sensibilización del concepto en el arte (función de la imaginación productiva) no tiene como término o culmen la percepción sensible «normal», sino la transformación de esa sensibilidad: se trata de un nuevo ver, un nuevo oír, etcétera, que a su vez conducen a un nuevo *conocer.* A todo esto hay que añadir en el arte *el recuerdo* como fuerza creadora: el recuerdo de la felicidad pasada y del dolor pasado, no solo como una lamentación dirigida hacia el pasado, sino también como impulso para la realización de la «utopía concreta» (Ernst Bloch), como idea regulativa de una práctica futura.

LUBASZ: Ha mencionado entre las grandes obras de arte los últimos *Cuartetos* de Beethoven. Tomemos por ejemplo la *Gran fuga.* ¿Cual es el contenido de verdad de la *Gran fuga?* Formulo esta pregunta con una intención bien definida. Sospecho que, si sigue desarrollando su idea, llegará a sostener que la verdad estética tiene que ver con el impulso erótico.

MARCUSE: *La Gran fuga* es una de las infinitas formas de expresar justo eso: la liberación con respecto al principio de realidad existente mediante la configuración de una dinámica en que en la lucha entre eros y tánatos vence al final eros. Sin duda la verdad del arte tiene que ver algo con el eros: es vehiculada y sostenida por los impulsos de vida actuantes en el eros y presta a esa energía palabra, imagen, voz. Esto tiene lugar en el medio de lo *bello.* (Sigo pensando que la idea de lo *bello* es la categoría del arte. El que ya lo dijeran Schiller o Hegel no lo convierte en falso o rechazable.) Y de la íntima conexión entre eros y belleza en la obra de arte deriva la verdad del arte, el imperativo: «Debe [tiene que] haber paz, plenitud, felicidad». El «debe» normativo no es aquí impuesto desde fuera o desde arriba, sino que es la necesidad pulsional (sublimada) y el objeto «natural» del eros. Lo bello es cualidad no del objeto del arte, sino de la *forma estética* en la que el objeto es re-presentado. Es cierto que también lo *repulsivo* es objeto del arte (los *Caprichos* de Goya, los burgueses de Daumier, las mujeres de Picasso; y en literatura, todos los innumerables malvados, malhechores, «impuros»,

reales o supuestos), pero en la representación estética lo repulsivo queda «suprimido» (*aufgehoben*); en la forma estética participa de lo bello.

HABERMAS: ¿Quiere esto decir que el puesto prominente que tiene en su obra la teoría estética está relacionado con la naturalización del concepto de razón de que hablábamos antes?

MARCUSE: Efectivamente.

HABERMAS: Como la razón ya no puede justificar sus propios conceptos normativos tales como justicia; belleza, humanidad, se ve remitida a evidencias suscitadas en un medio como el del arte, esto es, en un medio que tiene una raíz independiente de la teoría, la raíz de lo erótico o de la naturaleza pulsional.

MARCUSE: Usted dice que la razón no puede justificar ya conceptos como justicia, belleza, etcétera.

HABERMAS: No puede justificarlos ya de modo teórico, no puede justificarlos ya, digamos, platónica o hegelianamente —recurriendo a la constitución del ser o a la estructura del concepto—, sino que se ve remitida a que esta normatividad se le adelante y le advenga en la experiencia. Me refiero al tipo de experiencia que (con el Schelling de 1800) hace posible la obra de arte como órgano de intuición intelectual.

MARCUSE: De hecho habría que tomarse muy en serio la filosofía del arte de Schelling. Esa filosofía se acerca mucho a lo que quiero decir. No opino que la razón no pueda justificar los conceptos. ¿Qué podría querer decir tal cosa? Usted puede realizar un análisis relativamente penetrante de lo que es la justicia, de lo que es lo bello, de lo que es la belleza, a partir de conceptos tales como el de armonía, por ejemplo; sé que esto se ha hecho, que puede hacerse. Por consiguiente, las definiciones conceptuales son posibles.

HABERMAS: Sí, definiciones conceptuales, pero no una fundamentación de los contenidos normativos.

MARCUSE: ¿Una fundamentación de los contenidos normativos?

HABERMAS: Eso es.

MARCUSE: Los contenidos normativos estarían fundados en la naturaleza del eros, en el hecho de los impulsos, en su dinámica. Por otro lado, yo no creo en absoluto que el arte vaya a ocupar el puesto de la razón jubilada, como protectora de las normas. La razón sobrevivirá a su forma de manifestación burguesa. La teoría sigue trabajando. Y así como la teoría y

el arte tienen como meta la misma verdad, de igual forma también están obligadas a la misma razón, una razón que *no* es la burguesa.

SPENGLER: Quizá no he entendido bien…

MARCUSE: No sé cómo podría explicarlo, pues falta todavía algo que es de todo punto fundamental. Tomemos el concepto de justicia. La esencia de la justicia tiene su expresión en Michael Kohlhaas. La verdad de la justicia adquiere forma en Michael Kohlhaas. Yo no puedo saber qué es la belleza por definición conceptual; puedo saberlo cuando leo una de las novelas auténticamente grandes o una poesía de Baudelaire o Mallarmé. Se trata de una dimensión distinta que la de la conceptuación teórica y, sin embargo, de una dimensión del conocimiento.

HABERMAS: Bien, pero nuestro problema es si el anclaje que efectúa usted de la razón en la naturaleza pulsional del hombre necesita de la estética como de una disciplina que nos permite ver que, en general, solo podemos hacer plausible lo normativo valiéndonos de las auténticas obras de arte.

MARCUSE: No la normatividad en general, sino una normatividad de la libertad, que pertenece a un principio de realidad distinto. Por supuesto que esto puede hacerlo también la teoría marxiana. La cuestión es entonces para mí la siguiente: ¿en qué estriba la diferencia entre la verdad de una obra de arte auténtica y la verdad de la teoría de Marx? ¿Qué aporta el arte a la verdad de esta última, si es que aporta algo, o qué se echa de menos en ella que se halle presente en el arte? En el arte se consigue una dimensión de profundidad que también debería conducir a una transmutación de los conceptos marxianos. Pues de otra forma todo resulta demasiado simple, demasiado unidimensional.

HABERMAS: Yo lo veo de otra manera. También la teoría de Marx tiene un fundamento normativo. Esa base podía ser en aquel momento sumamente sencilla. Si el sistema económico capitalista no cumple las funciones para las que está ahí, basta con una crítica inmanente para mostrar que el capitalismo es insuficiente. Pero hoy eso ha cambiado. Hemos tenido la experiencia histórica de que ningún otro sistema ha llevado a cabo un despliegue tan colosal de las fuerzas productivas como el capitalismo, y de que, por lo demás, el no funcionamiento de este sistema social ya no puede identificarse de forma trivial; por ejemplo, en términos de una pauperización creciente. Sin duda, a nivel mundial, la pobreza sigue siendo

un problema existente e incluso quizá un problema que ha adquirido mayor gravedad aún. Pero si nos ceñimos por un momento a las sociedades desarrolladas, entonces se ve por qué la crítica de esta forma de sociedad necesita hoy de una base normativa mucho más diferenciada. Eso por un lado. Por el otro, los ideales burgueses con que Marx podía confrontar todavía al Estado burgués han sido succionados por el cinismo de la conciencia general dominante.

MARCUSE: La relación entre la estética y la teoría de Marx, para resumir el asunto en dos palabras, la entendería yo de la forma siguiente: el arte preserva lo que no llegó a aflorar, lo que quedó preterido en la idea del socialismo.

HABERMAS: ¿Eso fue siempre así?

MARCUSE: Lo fue en la *evolución* del marxismo, y por cierto tanto positiva como negativamente. Positivamente: la emancipación de la subjetividad, que también es una emancipación de la sensibilidad, y los invariantes no suprimibles ni incluso en el mejor de los socialismos, es decir, lo que aún quede de elementos trágicos cuando la sociedad de clases haya desaparecido y lo que aún quede de necesaria esperanza cuando la sociedad de clases haya sido abolida.

LUBASZ: ¿No se está eliminando una importante dimensión cuando uno se empecina en lo estético?

MARCUSE: No, ambas dimensiones se ven remitidas la una a la otra. La teoría demuestra las posibilidades y los límites histórico-sociales de la emancipación. Eso no lo hace el arte.

LUBASZ: No, pero yo estoy pensando en otra cosa. Lo que ya no puede fundamentarse teóricamente, puede mostrarse estéticamente. En cierto sentido este empecinamiento en la autenticidad de la obra de arte significa el abandono de la comunicación social.

MARCUSE: ¿Sí? No es un asunto de «empatía», sino de conocimiento. Y lo conocido es comunicable.

HABERMAS: Se trata de la fundamentación de la razón en un medio que le es extraño. ¿Puede decirse así?

LUBASZ: Sí, bien; pero esa fundamentación solo puede ser una fundamentación privada.

HABERMAS: ¿Puede discutirse sobre la autenticidad de las obras de arte, y decidirse por discusión si en verdad son auténticas?

MARCUSE: Sí, claro que es posible la discusión, y además en el libro he tratado de dar casi hasta una definición de «auténtico» en términos de ruptura efectiva con el principio de realidad, en términos de perfección de la forma estética, en términos de presencia de imágenes de la liberación, etcétera.

SPENGLER: Eso es un concepto reducido de arte, un concepto literario de arte.

MARCUSE: Yo creo que mucho de eso es transferible a las artes plásticas y la música.

HABERMAS: Pero al proceder así, ¿no tendrá entonces que llegar a una valoración del arte actual coincidente con el eslogan conservador del fin de las vanguardias? Lo que resulta de mirar las cosas desde esta perspectiva es la idea de que han sido justo las categorías constitutivas del arte moderno, por ejemplo, lo nuevo, lo experimental, lo constructivo, las que han conducido a un proceso autodestructivo de envejecimiento acelerado de la modernidad, a un proceso que se obstruye a sí mismo, que desperdicia su propio vigor. En el suplemento del *Frankfurter Allgemeine,* y no solo en él, todo esto queda reducido a la fórmula general de final de la vanguardia. ¿Estaría usted de acuerdo con eso?

MARCUSE: Estaría de acuerdo solo en la medida en que lo que *esta* vanguardia hace no tiene ya nada que ver con el arte.

HABERMAS: Mire que con eso se queda usted en el mismo saco que Gehlen.

MARCUSE: No me importa.

IV

HABERMAS: ¿Podemos pasar a hablar brevemente de la relación entre filosofía y ciencia? Por lo visto a principios de los años treinta Horkheimer y todo el Instituto valoraron el papel de las ciencias particulares más positivamente que después, a partir de los años cuarenta. Pero usted en su artículo «Filosofía y teoría crítica» establece ya importantes limitaciones en

relación con las funciones cognoscitivas de las ciencias particulares. En la página 124 de ese trabajo puede leerse:

> En un primer momento la teoría de la sociedad fue de la opinión de que a la filosofía solo le quedaba la elaboración de los resultados generales de la ciencia. También partía de que las ciencias habían probado de forma satisfactoria su capacidad para servir al despliegue de las fuerzas productivas y para abrir nuevas posibilidades de una existencia más rica.
>
> Pero después se lee: «La cientificidad no ha sido nunca de por sí una garantía de verdad, pero sobre todo no puede serlo en una situación como la de hoy en la que la verdad habla contra los hechos y se esconde tras los hechos». Esto suena ya, ¿cómo lo diría?, a una revalorización de la forma filosófica del conocimiento frente a las ciencias particulares. ¿Cuál es su posición hoy en relación con este asunto?

MARCUSE: Lo que ahí se dice es que incluso un método científico perfecto no es todavía en modo alguno una garantía de verdad.

HABERMAS: ¿Cree usted que sigue teniendo sentido una distinción entre filosofía y ciencia? Y si es así, ¿lo que usted hace es filosofía o más bien ciencia?

MARCUSE: La teoría crítica de la sociedad jamás ha afirmado que los criterios de verdad y los de cientificidad, que rigen en las ciencias de la naturaleza, valgan para la filosofía y para las ciencias sociales.

HABERMAS: Limitémonos, entonces, a las ciencias sociales.

MARCUSE: De acuerdo.

HABERMAS: A la lingüística, la psicología y las ciencias políticas.

MARCUSE: El tipo de razonamiento que es usual y obligado en física y en matemáticas no es posible aquí.

HABERMAS: Yo creo, Herbert, que ese no es todavía nuestro problema. Aún no lo he expuesto con la suficiente exactitud. Usted descubrió por sí mismo en los años treinta el psicoanálisis. El psicoanálisis fue en sus comienzos un campo acotado por los médicos, un dominio especial que tenía como núcleo la teoría de la neurosis. Del psicoanálisis aprendió usted mucho, y se ha seguido nutriendo de él hasta hoy. ¿Cree posible en principio que existan también en la actualidad ciencias sociales, como la teoría económica o la psicología evolutiva de Piaget, de las que usted pudiera aprender de forma parecida a como aprendió del psicoanálisis? Veo una relación de intercambio entre la teoría de la sociedad y las ciencias particulares.

MARCUSE: En el campo en el que desarrollo mi trabajo teórico, la invención de la bomba de neutrones, por ejemplo, no aporta nada cualitativamente nuevo.

HABERMAS: Pero yo me refiero a las ciencias sociales.

MARCUSE: Bueno, a las ciencias sociales. La bomba de neutrones no ayuda en nada a comprender mejor la sociedad actual.

HABERMAS: A la distinción entre la violencia contra los hombres y la violencia contra las cosas sí que le aporta un ejemplo, y bastante irónico por cierto.

MARCUSE: Pero esa distinción no es nueva.

SPENGLER: Pero la cuestión sí que se plantearía en el ámbito del psicoanálisis. ¿En qué medida quedan reflexivamente asumidos en la teoría de la sociedad los cambios que se producen en el campo del psicoanálisis?

MARCUSE: Sin la metapsicología de Freud yo no podría entender lo que pasa hoy, si para la explicación no parto del concepto freudiano de instinto de destrucción, si no lo convierto en hipótesis: la intensificación de este impulso es en la actualidad una necesidad política para quienes ostentan el poder. Sin esta hipótesis tendría que creer que todo el mundo se ha vuelto loco y que estamos gobernados por dementes, criminales o idiotas y que consentimos que todo ello caiga sobre nuestras cabezas

HABERMAS: Permítame, Herbert, que vuelva a intentarlo de otra manera. Se me escabulle usted siempre.

MARCUSE: Pues claro, es mi instinto de vida.

HABERMAS: Si se hiciera una encuesta entre los científicos, encontraríamos difundidas, más o menos, las siguientes ideas: que con esta ciencia, que se halla remitida a una discusión organizada y a una experiencia metódicamente ordenada, se ha puesto en funcionamiento un *self-propelling mechanism* (mecanismo de autopropulsión) que garantiza que, por lo menos *in the long run* (a la larga), tenga lugar un crecimiento del saber teórico.

MARCUSE: ¿Quién dice eso?

HABERMAS: Es la concepción dominante de la ciencia. Esta concepción incluye, entre otras cosas, la confianza de que la ciencia puede asumir sin duda funciones ideológicas una y otra vez, pero de que, sin embargo, es en todo momento capaz de autocorrección, autocorrección que a la larga

garantiza que, en su conjunto, no acabe en pura producción ideológica. Según esta concepción, el sistema de la ciencia es la organización de unos procesos de aprendizaje que nos aproximan a la verdad. Si se compartiera esta concepción, entonces resultaría fácil seguir afirmando la autonomía del pensamiento filosófico frente al pensamiento científico. Como el Horkheimer de los años treinta, habría que partir de que el desarrollo de la teoría de la sociedad está ligado en última instancia al progreso de las ciencias particulares.

MARCUSE: De una manera no muy profunda y radical. La filosofía, por supuesto, se ve remitida a las ciencias particulares y depende de ellas. Hoy sería imposible escribir la *Summa* de Tomás de Aquino, presentar el mundo como creación de Dios, etcétera. En este sentido la ciencia traza a la filosofa, en efecto, unos determinados límites que no pueden transgredirse.

V

HABERMAS: Me gustaría mucho pasar ahora a la temática de teoría y praxis, de revolución y reformismo. Como es sabido, en los *Deutsch-Französische Jahrbüchern,* Marx hizo uso todavía de las ideas de la revolución burguesa como canon para una crítica inmanente tanto de la filosofa del Estado de Hegel como de los estados existentes de su época. Después solo se siguió interesando por el Estado como fenómeno superestructural, esto es, en conexión con los requisitos funcionales del proceso de acumulación. Ya no analiza el Estado burgués de forma inmanente, no lo critica valiéndose de sus propios ideales. Posiblemente esta haya sido la causa de que la herencia del movimiento de emancipación burgués, tal como quedó encarnada en los ideales constitucionales de los estados burgueses, de los estados burgueses no fascistas, no fuera asumida de forma unánime por el movimiento obrero ni desde luego por el socialismo burocrático. Pues, si no, Carter, cualesquiera que sean sus motivos instrumentales, no podría convertir hoy los derechos del hombre en un tema con funciones críticas frente a los estados socialistas establecidos. Ahora bien, tengo la impresión de que esa infravaloración ya presente en Marx de las funciones garantizadoras de libertades del derecho burgués o el derecho formal continuó también en la

primera teoría de la Escuela de Frankfurt. Eso era comprensible en la medida en que la teoría del Estado se desarrolló en discusión con la democracia de Weimar, desde la perspectiva, pues, del fascismo emergente que después llegaría al poder. Y la tesis fundamental fue entonces que el fascismo representa, en última instancia, el tipo de Estado burgués ajustado al capitalismo monopolista.

MARCUSE: ¡Un momento, por favor! Con muchas reservas y precisiones. Por ejemplo, en Estados Unidos hay capitalismo monopolista, pero no fascismo. Y no puede decirse que eso represente una forma subdesarrollada de la evolución del capitalismo monopolista. La tesis que el Instituto sostuvo entonces esencialmente tenía como referencia las condiciones específicas de la República de Weimar.

HABERMAS: ¿No creía usted en aquel entonces, siguiendo la estela del artículo de Pollock sobre el capitalismo de Estado, que el fascismo transforma, simplemente, el mundo burgués, y lo transforma también en el sentido de que después del fascismo todos los estados burgueses serían más o menos fascistas?

MARCUSE: Sí, sí. Con mayor exactitud, que los estados burgueses posfascistas se verían obligados a abolir de forma gradual las conquistas de la democracia burguesa. Era mi concepto de contrarrevolución preventiva.

HABERMAS: Sin embargo, en los tres decenios de la posguerra, en las sociedades occidentales, e incluso en la República Federal de Alemania y en Japón, hemos tenido sistemas políticos que se basan en la pugna de partidos y en que los derechos fundamentales están garantizados en una medida que no puede encontrarse ni en el fascismo ni (sin que ello signifique por mi parte el deseo de establecer paralelismos de carácter directo) en el socialismo burocrático. ¿No habría que considerar esto como el núcleo, por decirlo así, de la verdad del reformismo?

MARCUSE: La verdad del reformismo es que la democracia burguesa es infinitamente mejor que el fascismo. Pero esto nada cambia en el hecho de que los partidos reformistas contribuyen a la estabilización del sistema existente. Ambas cosas son verdad. La democracia burguesa, en la medida en que es posible después del fascismo, es deseable frente al peligro del fascismo. Pero parece como si esta democracia burguesa estuviera siendo demolida y mutilada de manera incesante por la burguesía y el gran

capital. Cuando miro alrededor, y no solo en la República Federal de Alemania, veo que en las democracias basadas en la pugna de partidos no se hace ningún esfuerzo particularmente grande para, por ejemplo, limitar la arbitrariedad de la policía. Y por lo que respecta a la campaña de los derechos humanos, me parece que el concepto que el señor Carter tiene de los derechos del hombre está determinado de forma en exceso visible por consideraciones de tipo geográfico y estratégico.

HABERMAS: De todos modos sí que le preocupa Latinoamérica.

MARCUSE: ¿Y Irán? ¿Y Brasil? ¿Y Sudáfrica, sobre todo Sudáfrica, y Rodesia? Es un concepto curioso. Expresándome no sin cierta exageración, creo que lo que se necesita es una segunda revolución burguesa, ya que la burguesía bajo el régimen del gran capital ha comenzado a atacar y abandonar sus propias conquistas, y la clase trabajadora ha ido aburguesándose cada vez más. De ahí que la etapa previa a la transformación pueda muy bien aparecer como una nueva revolución burguesa.

HABERMAS: Dubiel, al que he mencionado, ha dado a la segunda parte de su libro sobre el Instituto de Frankfurt en Nueva York el título de *Die Integration des Proletariats und die Einsamkeit der Intelligenz.*

MARCUSE: Dios mío, qué solo estoy.

HABERMAS: Se refiere a la circunstancia de que, con la integración del proletariado, la teoría crítica perdió a sus primitivos destinatarios; una hipótesis empírica que usted ha mantenido hasta hoy, y yo también.

MARCUSE: ¿Qué?

HABERMAS: La integración del proletariado en el sistema capitalista. Es un proceso empírico…

MARCUSE: ... pero no culpa de la teoría crítica.

HABERMAS: No, pero es una hipótesis empírica que usted mantiene y que constituye un problema para toda teoría marxista. La relación entre teoría y praxis quedó estilizada por el primer Lukács en *Historia y conciencia de clase* más o menos en los siguientes términos: la teoría es solo la forma de reflexión de una conciencia de clase, la cual tiene que poder identificarse empíricamente en ciertas formas o formas germinales. Esta versión no la aceptaron nunca ni usted, ni Horkheimer ni Adorno. Si no me equivoco, los frankfurtianos adoptaron siempre una doble posición. Por una parte,

tomaron postura contra la teoría tradicional, esto es, contra la filosofía tradicional, y, por la otra, contra la inconsciencia filosófica de las disciplinas particulares, y sostuvieron que una teoría que también fuera crítica frente a sí misma tenía que surgir de una reflexión sobre el contexto histórico en que ella misma se encontraba. En su famoso artículo «Teoría tradicional y teoría crítica», Horkheimer entendía esto como conexión de la actividad científica con el proceso de trabajo social.

MARCUSE: Sí.

HABERMAS: Hasta aquí una de las posiciones. La otra posición se dirigía contra las distorsiones de la teoría marxista, ya provinieran del dogmatismo del Diamat o del revisionismo de la Segunda y la Tercera Internacionales. La teoría crítica quiso permanecer fiel a las intenciones de la teoría marxiana en un mundo que había cambiado.

MARCUSE: Mmm…

HABERMAS: ¿Es que la teoría crítica no pretendía ser la teoría marxiana propiamente dicha, a saber: la teoría marxiana proseguida en el siglo XX?

MARCUSE: Así es.

HABERMAS: Pero entonces, la integración política del proletariado en el sistema burgués, que la teoría crítica diagnosticó correctamente, representa un problema. Voy a decirlo de manera somera con palabras de Dubiel, porque en lo esencial me parece que está en lo cierto. Dice:

> En los esquemas de interpretación política del círculo de Frankfurt en los años cuarenta, la conciencia de clase del proletariado y el trabajo científico en una teoría crítica de la sociedad ya no pueden quedar mediados entre sí de ninguna manera. Las relaciones intrasociales de poder en la Alemania nacionalista y en la Europa continental dominada por el fascismo empujaron además a la duda de si, en las condiciones histórico-políticas reinantes, el proletariado podía figurar todavía como destinatario de la teoría revolucionaria. Después, en 1944, en la *Dialéctica de la Ilustración,* Horkheimer y Adorno confiesan abiertamente que su teoría, que en un momento, en autointerpretación programática, había empezado como apoyo teórico de la lucha proletaria, había perdido por completo a sus destinatarios.

Y sigue una cita de la *Dialéctica de la Ilustración:*

> Si hoy el discurso puede dirigirse a alguien, no es ni a lo que se denomina masas, ni al individuo, que es impotente, sino más bien a un testigo imaginario, al que se lo legamos para que no perezca por completo con nosotros.

Usted conoce estas formulaciones. ¿Qué le parecen hoy? ¿O es que usted vio las cosas en los años cuarenta de forma diferente a como las vieron Horkheimer y Adorno?

MARCUSE: No puedo estar de acuerdo con esa formulación. Por lo que se refiere al tema de los destinatarios: parece como si en algún lugar del planeta o fuera de él existiera un agente, clase o grupo al que uno pudiera dirigirse. El resultado de esto es precisamente la cosificación del concepto de clase. Que el proletariado se ha integrado no es ya la fórmula adecuada para expresar la situación. Hay que ir mucho más lejos. Hoy, en el capitalismo tardío, el proletariado marxiano es solo una minoría en la clase trabajadora. La clase trabajadora misma, en su conciencia y su praxis, se ha aburguesado en su mayor parte. De ahí que los conceptos marxianos fijados de forma cosificada no puedan aplicarse de manera inmediata y rígida a la situación actual. La clase trabajadora ampliada, que hoy constituye el 90 por ciento de la población y que incluye a la gran mayoría de los *white-collar-workers,* de los *service workers,* con otras palabras: a casi todo lo que Marx llamó trabajador productivo, esta clase trabajadora sigue siendo sin duda el agente potencial, el sujeto de la revolución; pero la revolución misma habrá de ser un proyecto de todo punto distinto del que fue para Marx. Habrá que contar con grupos que en la primitiva teoría de Marx apenas si tenían significación y que no la necesitaban, por ejemplo con los famosos grupos marginales, como los estudiantes, las minorías raciales y nacionales oprimidas, las mujeres, que no son una minoría, sino una mayoría, las iniciativas ciudadanas. Pero eso no significa que estos sean grupos sustitutorios que se conviertan en los nuevos sujetos de la revolución. Se trata, como los he llamado, de «grupos anticipadores», que pueden actuar como catalizadores, pero nada más.

SPENGLER: ¿Y cómo se reflejan o cómo afectan estos a la formulación de la teoría?

MARCUSE: ¿A qué?

SPENGLER: A la formulación de la teoría.

MARCUSE: La teoría tiene que ser reformulada, pero no solo porque hayan entrado en juego estos grupos, sino sobre todo por la composición por completo nueva y el cambio de conciencia de la clase trabajadora, y porque el capitalismo ha logrado estabilizarse. En definitiva: tenemos que

emprender una revisión que suponga que la revolución nace, no de la pauperización, etcétera, sino de la llamada sociedad de consumo. La revolución en el contexto de la sociedad de consumo: este es hoy el problema.

SPENGLER: Esto me parece contradictorio. Pues los grupos marginales que ha mencionado vienen definidos sin duda por su situación económica. Con ello vuelvo otra vez a mi pregunta: ¿cómo se desarrolla la teoría que, por un lado, sigue incorporando las situaciones sociales de tipo clásico aún plenamente vigentes, las situaciones de penuria material, y que, por el otro, recurre a fenómenos por completo distintos, como la opresión de las mujeres?

MARCUSE: El criterio es la opresión. Si a la opresión hay que aprehenderla o no con la primitiva idea de la situación de la pequeña burguesía o el proletariado es ya una cuestión distinta. Como acabo de decir, el 90 por ciento de la población depende hoy del capital y vende su fuerza del trabajo porque no tiene otra cosa que vender, y no posee ningún tipo de responsabilidad o participación en el control del proceso de producción. Todos estos criterios responden al concepto marxiano de clase trabajadora. Las mujeres se encuentran en una situación especial porque a la opresión que comparten con los hombres como trabajadoras, en la oficina o la fábrica, se añade la opresión en la esfera privada. Esta doble opresión cuenta con una larga historia, que no solo tiene un lado psíquico, económico y político, sino también cultural.

HABERMAS: Parece que usted despacha la cuestión de la ausencia de destinatarios haciendo un poco de malabarismo. Una teoría crítica de la sociedad, que se entiende como órgano de autoilustración de un proceso histórico, tiene que buscar indicadores que le permitan reconocer dónde surge en el proceso histórico mismo una conciencia que pueda explicitarse por esa teoría. Ahora bien, según el propio diagnóstico de la teoría crítica, a estos indicadores no se los encuentra ya en los segmentos nucleares del proletariado, sino solo allí donde *a)* Marx no sospechó su existencia, y donde *b)* no puede localizarse portador alguno de un proceso revolucionario, a saber, por ejemplo, en los estratos marginales y las mujeres. Me pregunto si esto no debería tener como consecuencia una

revisión de la teoría mucho más radical que la que usted sugiere por el momento.

MARCUSE: Me resulta cada vez más cuestionable que los estudiantes puedan calificarse hoy de grupo marginal. En Estados Unidos hay más de cien millones de estudiantes. Con la intelectualización del proceso de trabajo, los estudiantes se convierten en agentes gradualmente más importantes del proceso de producción. De ahí que la fórmula «grupo marginal» se me antoje demasiado ideológica. A juzgar por su actividad, los estudiantes se encuentran en primera línea de una lucha emancipatoria y no en el gueto de un grupo marginal.

HABERMAS: ¿Usted cree?

MARCUSE: Así es en todas partes. En Latinoamérica, en Asia e incluso en África.

LUBASZ: Pero no en Europa.

MARCUSE: Sí, también en Europa, e incluso en el país más desarrollado del mundo, en Estados Unidos.

HABERMAS: Pasemos, pues, a una valoración del movimiento estudiantil. ¿En qué medida pueden mantenerse hoy expectativas sobre la capacidad organizativa de los estudiantes similares a las que todos concebimos en los años 1967-1968? ¿Puede sostenerse eso todavía empíricamente?

MARCUSE: ¿Que todos concebimos? ¿Supuso usted o supuse yo que aquello era la revolución?

HABERMAS: No, bien lo sabe Dios.

MARCUSE: De eso, pues, nada.

HABERMAS: Pero dijimos —y usted fue el primero en traer esto a concepto— que en esos sectores estaban formándose críticos potenciales, estaban formándose experiencias (se refirió a ellas con el lema de «nueva sensibilidad») que por su naturaleza representaban una crítica al sistema, que sin duda, de una forma inmediata, no tenían consecuencias revolucionarias, pero que sí eran indicadores de una forma de conciencia nacida de modo espontáneo.

MARCUSE: Eso sigo diciéndolo hoy. El movimiento estudiantil llamó la atención sobre esas imágenes de posibilidades reales, que en el marxismo tradicional o no dejó que le afloraran o fueron declaradas tabú. Ha sido el

primer movimiento que ha vuelto a pensar la revolución socialista como una diferencia cualitativa y la construcción del socialismo como una sociedad cualitativamente distinta, lejos del fetichismo de las fuerzas productivas. En los países capitalistas las fuerzas productivas se han desarrollado con amplitud más que suficiente, si es que no se han sobredesarrollado. De lo que se trataba, y de lo que todavía sigue tratándose, es de un nuevo principio de realidad. Esto no se tematiza en Marx; aparece como un barrunto, sobre todo en los escritos de juventud, pero después desaparece.

HABERMAS: ¿Qué puede decirse hoy empíricamente sobre la relevancia política de los grupos progresivos dentro del estudiantado? El movimiento estudiantil se ha desintegrado como tal.

MARCUSE: Eso es verdad, y es la consecuencia lógica del contragolpe iniciado después de 1968. Como siempre, la clase dominante ha tenido una conciencia mucho más clara y exacta del movimiento de oposición que el movimiento mismo; se dio cuenta de que toda demora suponía un peligro real y se apresuró a echar tierra sobre el material explosivo. En Estados Unidos, en Francia y en la República Federal de Alemania, el movimiento se ha desintegrado bajo la presión de una represión agudizada; pero en el proceso de desintegración las ideas del movimiento se han difundido y han calado en otros sectores de la población. He llamado muchas veces la atención sobre esto, y voy a repetirlo brevemente: puede constatarse un colapso de la llamada ética del trabajo. «Comerás el pan con el sudor de tu frente.» ¿Quién ha decretado ese deber?

HABERMAS: Nuestros ministerios de cultos tratan de establecer otra vez, por la vía administrativa, la ética protestante del trabajo.

MARCUSE: Eso nada cambia en el hecho de que la calidad de las mercancías es cada día peor, de que en Estados Unidos aumentan los actos de sabotaje anónimo, de que el absentismo es hoy mayor que nunca, etcétera. ¿Cuántos millones de automóviles ha tenido que retirar la industria automovilística americana en los últimos años al detectarse graves defectos de construcción? Pero a la vez observamos la eficaz inserción, represiva inserción, de los aparatos sindicales en el sistema. La alianza entre el capital y el trabajo funciona porque con el paro persistente la integración se vuelve

cada vez más importante para los trabajadores si es que quieren vivir y sobrevivir.

HABERMAS: Desde 1973 se ha hecho visible por primera vez como fenómeno de masas que el paro *per se* disciplina a la gente.

MARCUSE: Yo creo que eso siempre fue así. Y me refiero a la disciplina no solo en el sentido de la moral del trabajo, sino también a la disciplina política.

LUBASZ: No, yo creo por el contrario que puede afirmarse que cuando la crisis es ya tan grande que el paro se convierte en masivo, crece el radicalismo, pues entonces se empieza a exigir al sistema político y al sistema económico la creación de puestos de trabajo. Entonces se llega a fenómenos tales como las huelgas masivas, como por ejemplo la huelga general en Inglaterra en 1926. Pero mientras exista la posibilidad de que la mayoría pueda seguir trabajando, y mientras el paro sea marginal, prevalece la integración en el sistema porque se tiene la esperanza de encontrar un puesto, un empleo.

MARCUSE: La cuestión es, y en esto radica en mi opinión el verdadero punto de prueba de la teoría de Marx, ¿cuánto tiempo durará la estabilización del capitalismo tardío? ¿Se agudizarán en verdad sus tensiones internas, del tipo que sean —y no creo que solo sean las que formuló Marx—, o logrará el capitalismo consolidarse en un periodo de tiempo *no excesivamente largo* sobre la base de un imperialismo político y económico más fuerte, incluso tal vez con China y la Unión Soviética como mercado? Si *esto* ocurriera, entonces los dominadores pueden dormir tranquilos durante algunos siglos. Pues no habrá ninguna revolución.

SPENGLER: Eso es una justificación del mensaje en una botella de los náufragos.

HABERMAS: ¿Es el eurocomunismo el nuevo modelo al que usted se ha referido?

MARCUSE: El eurocomunismo no es ningún modelo revolucionario. El eurocomunismo, en la medida en que hoy podemos juzgarlo, es el fiel reflejo de las relaciones de poder existentes, por un lado, y del aburguesamiento interno y externo de la clase trabajadora, por el otro.

HABERMAS: ¿Una segunda generación de socialdemocracia?

MARCUSE: Es demasiado pronto para poder decirlo con exactitud; muy bien pudiera ocurrir que, por ejemplo, en Francia la coalición de izquierdas se desintegrara antes de las elecciones. Entonces, por puesto, cambiaría la política del partido comunista. Es difícil hacer pronósticos al respecto.

HABERMAS: ¿Qué modelo realista de revolución puede uno concebir hoy?

MARCUSE: El que puedo imaginarme yo es el siguiente: una agudización de la protesta, organizada en forma local y regional, el desgajamiento de algunas actividades aisladas con respecto al sistema, la radicalización de la autoadministración —una desintegración difusa que, por decirlo así, resulta contagiosa—. Pero el motivo o la causa ocasional específica no es previsible.

HABERMAS: O sea, el capitalismo tardío como sistema indeterminista: los conflictos capaces de poner en peligro al sistema pueden estallar de manera accidental por todos lados. Otra pregunta: ¿qué significado tienen las nuevas corrientes populistas? Una alianza de la clase media de orientación conservadora, de estudiantes radicales, de otros sectores de la intelectualidad, que se unen en iniciativas ciudadanas, ahora por ejemplo contra la energía nuclear. Se trata de movimientos que se vienen observando desde hace algún tiempo en la República Federal y en Francia.

SPENGLER: ¿Podría aclararme entonces por qué utiliza usted el término «populista»?

HABERMAS: Populistas, porque…

MARCUSE: ... en América también se los llama así…

HABERMAS: ... en primer lugar porque a esas corrientes no es posible hacer que se correspondan de forma clara con grupos sociales definidos, y en segundo, porque, en lo esencial, sus orientaciones políticas vienen definidas de forma negativa por el rechazo de la estructuras burocráticas anónimas, por el rechazo de lo que subjetivamente se considera como el peligro que representa el progreso técnico; por el rechazo, en suma, de peligros analizados de forma no muy precisa. Estos grupos no obtienen su cohesión de una perspectiva final o de una meta política que sus miembros compartan. ¿No son estas las características del populismo tradicional?

MARCUSE: Sí, así es.

LUBASZ: Quisiera añadir algo. En la teoría marxiana rige el supuesto de que el desarrollo sostenido de las fuerzas productivas es algo bueno, algo

deseable. Marx no se dio cuenta de que podría alcanzarse el punto en que el ulterior desarrollo de las fuerzas productivas pudiera tener consecuencias negativas. Lo interesante en estas combinaciones de estudiantes radicales, campesinos, gentes de las ciudades, etcétera, es que tratan de oponerse al crecimiento a toda costa de las fuerzas productivas, y lo paradójico en el sentido de la teoría de Marx estriba en que, por ejemplo, un apoyo muy grande para la construcción de centrales nucleares viene justo de los sindicatos.

MARCUSE: Eso tiene menos que ver con la teoría que con el puesto de trabajo.

LUBASZ: Sí, pero contradice el supuesto teórico, si no lo interpreto mal.

MARCUSE: Pero eso es algo perfectamente previsto en la teoría misma: en el diagnóstico de que con el desarrollo del capitalismo aumentaría la producción de despilfarro y lujo, así como de destrucción. Este es uno de los principales teoremas.

HABERMAS: Mi querido Herbert, muchas gracias por su amabilidad.

TERMIDOR PSÍQUICO Y RENACIMIENTO DE UNA SUBJETIVIDAD REBELDE (1980)

Todos tenemos presente lo que Herbert Marcuse ha venido criticando sin cesar como males de nuestro tiempo: la ciega lucha por la existencia, la competitividad sin miramientos, la productividad derrochadora, la opresión que oculta su nombre, la falsa hombría, la brutalidad. Siempre que sintió la necesidad de hablar como maestro y filósofo, defendió la negación del principio de rendimiento, del individualismo posesivo, de la alienación en las relaciones de trabajo y en las relaciones eróticas. Pero la negación del sufrimiento era para él un simple comienzo. No cabe duda de que, según lo entendió el propio Marcuse, la negación era la esencia del pensamiento mismo —igual que para Adorno y Horkheimer—. Pero la fuerza impulsora de la crítica, la resistencia y la lucha lo llevó mucho más lejos de la simple acusación contra el sufrimiento innecesario. Marcuse fue mucho más allá. No vaciló en defender de forma afirmativa la satisfacción de las necesidades humanas: la necesidad de felicidad no merecida, de belleza, de

paz, de descanso y de soledad. Sin duda, no fue un pensador afirmativo y, sin embargo, fue el más afirmativo de todos aquellos que alabaron la negatividad. En Marcuse el pensamiento negativo mantuvo la fuerza dialéctica de la negación determinada y de la apertura de alternativas positivas. A diferencia de Adorno, Marcuse no se limitó a circunscribir lo inexpresable, sino que se refirió de forma directa a alternativas futuras. Aquí quisiera poner de relieve este rasgo afirmativo del pensamiento negativo de Herbert Marcuse.

Empezaré aclarando con un recuerdo de tipo más bien personal lo que quiero decir con la expresión «rasgo afirmativo». Hace poco he vuelto a leer las conferencias que Marcuse dictó en la época en que lo conocí. Para nosotros palabras como las que siguen representaron en aquel momento un tono distinto por completo y sorprendentemente nuevo:

> La jerarquía de valores de un principio de progreso no represivo puede determinarse casi en todos sus ingredientes por oposición a la del principio represivo: la experiencia fundamental ya no sería la de la vida como lucha por la existencia, sino la del goce. El trabajo alienado se trocaría en el libre juego de las capacidades y fuerzas humanas. La consecuencia sería el cese de todo trascender sin contenido, la libertad ya no sería un proyecto eternamente condenado al fracaso. La productividad se determinaría por la receptividad, la existencia no se percibiría como un devenir en continua necesidad de acrecentarse y siempre insatisfecho, sino como ser-ahí con aquello que es y puede ser. El tiempo ya no aparecería como algo lineal, como una línea eterna o una curva eternamente ascendente, sino como un movimiento circular, como retorno, como eternidad del placer igual que por última vez lo pensó todavía Nietzsche.[104]

Esta cita no procede del Marcuse de 1967, que había llegado a Berlín para discutir con intensidad sobre la violencia y el esperado fin de la utopía y que fue celebrado entonces por los estudiantes como inspirador y promotor intelectual de su movimiento de protesta. Y tampoco es una cita de aquel Marcuse de 1964 que acudió a Heidelberg con motivo de la celebración del primer centenario del nacimiento de Max Weber, que hizo allí su presentación académica como un reputado «teórico de la sociedad» en la emigración y que enseguida propició enconadas discusiones. Hablo del Marcuse de 1956, que había llegado a Frankfurt para la celebración de otro centenario. Los actos organizados con motivo del primer centenario del nacimiento de Sigmund Freud fueron la ocasión de la primera vuelta de Marcuse a Alemania. En este lugar habría que añadir que el congreso mundial sobre «Freud en la actualidad», en que Marcuse tomó parte al lado

de importantes psicoanalistas tales como Franz Alexander, Michael Balint, Erik Erikson y René Spitz, constituyó para muchos jóvenes universitarios alemanes la primera ocasión que tuvieron de enterarse de que Sigmund Freud fue el fundador de una tradición científica e intelectual viva. En este contexto Herbert Marcuse inició su primera lección con unas afirmaciones que en aquella época, cuando Freud y Marx eran considerados «perros muertos» y eran casi desconocidos en las universidades alemanas, seguramente tuvieron que sonar extrañas y radicales:

> No se trata de introducir conceptos psicológicos en la ciencia política, de explicar los procesos políticos psicológicamente. Esto significaría explicar lo fundante por lo fundado. Se trata más bien de que la psicología misma ha de revelarse como política; pero no solo en el sentido de que la psique aparece de forma cada vez más inmediata como un fragmento de lo universal social, de forma que el aislamiento casi es sinónimo de falta de participación e incluso de culpa, aunque asimismo de principio de negación, de posible revolución; sino también en el sentido de que lo universal, un fragmento de lo cual es la psique, es cada vez menos la «sociedad» y cada vez más la «política», esto es, la sociedad que ha sucumbido al poder y se ha identificado con él.[105]

Para los que éramos ayudantes de investigación en el Instituto de Horkheimer y Adorno, este fue el instante en que por primera vez veíamos ante nosotros la encarnación y la expresión viva del espíritu político de la vieja Escuela de Frankfurt. Como escuela, esta solo había estado viva durante algunos años en el exilio americano. Si alguna vez ha habido una Escuela de Frankfurt, no fue en esta ciudad, ni antes ni después de la época nazi, sino en Nueva York en los años treinta. De esta circunstancia me di cuenta una vez más cuando Marcuse, poco antes de su muerte, estuvo en Starnberg y —a causa de un ataque apoplético que le impedía hablar bien— no se expresó en su lengua materna: la lengua de sus últimos días fue el inglés. Pero quiero volver a mi primer encuentro. Lo que en 1956 causaba una impresión desconcertante era la forma desenvuelta que Marcuse tenía de pensar y presentarse. El inglés que hablaba Herbert Marcuse nunca perdió del todo el deje de su acento berlinés, y su inglés escrito jamás se liberó por completo de los detalles de la gramática alemana subyacente. Con su alemán pasaba justo al revés. En comparación con la jerga de los filósofos alemanes, Marcuse hablaba un lenguaje directo, afirmativo y de fácil comprensión, sin las brechas por las que hubieran podido escurrirse las consecuencias escandalosas de una argumentación dialéctica. Aunque era un hombre más bien tímido, nunca tuvo miedo a hablar libremente y a

asumir la responsabilidad de lo que decía, aun a riesgo de la supersimplificación en casos en que, en apariencia, no quedaba otro camino para abordar un tema importante. Cuando después, en los años siguientes, conocí más de cerca a Herbert Marcuse y supe más de la primera generación de la teoría crítica, cada vez vi más claro ese rasgo afirmativo que me había llamado la atención desde el principio. En comparación con Horkheimer, Löwenthal y Adorno, junto con los cuales había formado el círculo más íntimo, Marcuse ofrecía un carácter peculiar.

Desde su ingreso en el Instituto, Marcuse escribió las aportaciones en comparación más ortodoxas a la teoría crítica. Y esto puede decirse tanto de sus artículos en la *Zeitschrift für Sozialforschung,* para la que había escrito, por ejemplo, el artículo «Filosofía y teoría crítica», el equivalente del famoso escrito programático de Horkheimer «Teoría tradicional y teoría crítica», como de sus escritos posteriores, incluidos los últimos. En *Razón y revolución,* en *El hombre unidimensional* y en *Die Permanenz der Kunst,* Marcuse elaboró temas y argumentos y siguió líneas de pensamiento que en su conjunto eran compartidas por todo el grupo. Pero esta ortodoxia solo constituye una parte de su obra, pues por otro lado esta ofrece características de todo punto distintas que la separan del trasfondo de la tradición crítica:

—Marcuse se formó filosóficamente con Heidegger en Friburgo y nunca abandonó del todo el contacto con la filosofía existencialista.
—Entre sus colegas, fue Marcuse el que tuvo una actitud académica más marcada. Sus obras principales, *Razón y revolución, El marxismo soviético* y *Eros y civilización,* se ajustan todas al contexto de las disciplinas particulares correspondientes y encarnan un tipo casi tradicional de exposición sistemático-académica.

La biografía de Marcuse adoptó, en comparación con las biografías de los restantes miembros del grupo, incluidas la de Neumann y la de Kirchheimer, una dirección casi totalmente opuesta. Marcuse, que había partido de una posición teórica conservadora, se hizo cada vez más radical en el curso de su vida. Además, fue el único que asumió un papel directamente político. Apoyado por su esposa Ingel, eligió de manera

consciente este papel y lo desempeñó a veces con un apreciable olfato para los imponderables del activismo político.

Por poner solo un ejemplo, cuando en 1967 se preguntó a Marcuse sobre su relación con los héroes del tercer mundo, dio en su estilo inimitable la siguiente respuesta:

> Yo no me referiría tanto a Fanon y a Guevara como a una pequeña noticia que leí en un informe sobre Vietnam del Norte y que, como soy un romántico incorregible y sentimental, me impresionó tremendamente. Era un informe muy detallado donde entre otras cosas se mostraba que en los parques de Hanói los bancos estaban construidos para que solo pudieran tomar asiento en ellos dos personas y solo dos, de forma que los inoportunos ni siquiera tuvieran la posibilidad técnica de molestar.[106]

También aquí nos topamos con algo muy afirmativo. Imaginémonos por un momento cómo hubiera expresado Adorno en tal situación una intención comparable. Probablemente hubiera hecho una significativa referencia a una poesía de Eichendorff anticipando con ella lo que todos pensamos hoy tras la invasión vietnamita a Camboya, a saber, que los simples hechos se encargan de desenmascarar como romántico incorregible a todo aquel que intenta expresar de manera afirmativa una utopía en forma de ejemplos particulares, como había hecho Marcuse. Lo que he llamado rasgo afirmativo queda documentado por este confesado romanticismo que se echa en falta tanto en Horkheimer y en Adorno como en Benjamin.

Abordaré la cuestión de si a este rasgo peculiar hay que entenderlo simplemente como una propiedad de la persona de Marcuse o proviene de una posición teórica que lo separa de sus amigos íntimos. Como entre los que pertenecían al círculo más íntimo de la Escuela de Frankfurt prevalecía una amplia coincidencia, hoy nos inclinamos a pensar que el rasgo afirmativo del pensamiento negativo de Marcuse indica más bien una diferencia de estilo y carácter que una diferencia teórica. ¿Cómo podríamos explicar, si no, que el autor de un libro tan pesimista como *El hombre unidimensional,* que acaba con la cita de Benjamin «solo por mor de lo desesperado nos ha sido dada la esperanza», que este hombre, apenas un año más tarde, inspirara con su esperanza el movimiento estudiantil? Creo, sin embargo, que la explicación es otra. En la concepción que Marcuse tiene de la teoría crítica nos topamos con un desplazamiento en la argumentación que podría muy bien explicar por qué Marcuse era de otra manera. Para

demostrar este desplazamiento voy a bosquejar brevemente las etapas principales del pensamiento de Marcuse.

Empezaré *a)* con su paso de Heidegger a Horkheimer, luego *b)* me referiré a la posición clásica de la teoría crítica a mediados de los años treinta, y al cambio que se produce a continuación, cambio que estuvo determinado por la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno. Desde esta perspectiva podremos *c)* examinar después la salida que buscó Marcuse al dilema que se produjo con la totalización de la razón instrumental. Esa salida la descubrió en su libro *Estructura pulsional y sociedad,* que apareció en 1957, en alemán, con el título *Eros y civilización* (la edición original inglesa es de 1955) y cuya esencia se halla contenida en las dos lecciones sobre Freud que Marcuse pronunció en Frankfurt en 1956.

a) La ontología de Hegel y los fundamentos de una teoría de la historicidad apareció en 1932 y estaba proyectado como memoria de cátedra. Pero Marcuse no pudo realizar su habilitación como tenía proyectado. Heidegger se convertiría enseguida en un rector nazi de primera hora. Este libro sobre Hegel lo escribió uno de los discípulos más brillantes de Heidegger; documenta la tentativa de interpretar el pensamiento dialéctico desde un punto de vista peculiarmente heideggeriano. Hegel es presentado en calidad de ontólogo que entiende el Ser como esencia del devenir —Ser como movilidad—. Heidegger había ejercido sobre Marcuse una gran influencia, tanto en el sentido de una lealtad personal que salvaba el abismo político existente entre ambos como en el sentido de determinados motivos filosóficos. Heidegger siguió siendo para Marcuse el filósofo de *Ser y tiempo*; el autor cuyo análisis de la existencia fue entendido por Marcuse como un planteamiento trascendental radicalizado. Sin duda, después de la era de *Ser y tiempo* tanto Heidegger como Marcuse se mueven en direcciones opuestas. Mientras Heidegger ponía al Dasein, a las estructuras abstractas del mundo humano, bajo un destino suprahistórico, bajo un Ser o un destino del Ser aún más abstractos, Marcuse por su parte trataba de conectar las estructuras ontológicas del mundo de la vida con los procesos ónticos, es decir, con los procesos contingentes y concretos de la sociedad y la historia. Lo que él pretendía era desdiferenciar la diferencia ontológica. No es casualidad que en este periodo de tránsito Marcuse no se apartara de Heidegger a través de una crítica de Heidegger.

Para preparar esta conferencia Leo Löwenthal me prestó su ejemplar del libro de Marcuse sobre Hegel, y en ese viejo ejemplar encontré un recorte ya amarillento del suplemento literario del *Vossische Zeitung* con un largo y penetrante comentario a los tres volúmenes de la *Filosofía* de Karl Jaspers. El artículo está firmado con las iniciales H. M. y data del 14 de diciembre de 1933. En esta crítica a Jaspers hay un pasaje que —aunque todavía entre paréntesis— revela el distanciamiento de Marcuse con respecto a Heidegger. Insiste Marcuse en que las propiedades formales de la historicidad ocultan más que descubren la sustancia de la historia; plantea la cuestión de si no ocurre que las situaciones contingentes y particulares destruyen la autenticidad de la existencia humana, suprimen la libertad o la transforman en un puro engaño. Todo discurso sobre la historicidad, prosigue, resultará abstracto y no vinculante mientras el análisis no se refiera a la situación material y concreta.

La expresión «material» está entrecomillada e imperceptiblemente remite con ello a un artículo anterior del mismo autor sobre los *Manuscritos de París,* que acababan de descubrirse y que, como es bien sabido, no son de Karl Jaspers, sino de Karl Marx. Este artículo muestra cómo el joven Marcuse se apropió del joven Marx desde la perspectiva de la fenomenología existencialista, utilizando para ello los conceptos de «praxis» y «mundo de la vida» como líneas rectoras de la idea de una liberación del trabajo alienado. Marcuse fue el primer marxista heideggeriano, adelantándose así al marxismo fenomenológico posterior de Jean-Paul Sartre, de Karel Kosík, de Enzo Paci y de los filósofos yugoslavos de la *praxis.*

b) Entretanto Marcuse se había sumado al Instituto, que había puesto rumbo a Estados Unidos. En su famoso artículo «Filosofía y teoría crítica», aparecido en 1937, Marcuse se presenta a sí mismo como perteneciente al núcleo de la tradición de Frankfurt. Los lugares vacíos del Dasein y de la historicidad, de las estructuras abstractas de la vida, quedan ahora ocupados por una razón históricamente situada: «La razón es la categoría principal del pensamiento filosófico. La única por la que se mantiene ligado al destino de la humanidad».[107] El concepto abstracto y ahistórico de razón que se halla en el núcleo de la filosofía idealista se presta a toda suerte de ideologías. Pese a lo cual, los ideales burgueses, los ideales del universalismo cognoscitivo y moral, por un lado, y del subjetivismo

expresivo, por el otro, llevan también consigo un contenido que sobresale por encima de los límites de la falsa conciencia. Para la teoría crítica estos ideales son

> exclusivamente posibilidades de la situación histórica concreta: solo se hacen relevantes como cuestiones económicas y políticas y afectan como tales a las relaciones de los hombres entre sí en el proceso de producción, a la utilización del producto del trabajo social, a la participación activa de los hombres en la administración económica y política del todo.[108]

En la exigencia de la razón no resuena otra cosa que una vieja verdad, a saber: la exigencia de «crear una organización social en la que los individuos regulen en común su vida de acuerdo con sus necesidades».[109] Cuando Marcuse escribió esto era ya consciente del hecho, al que se refiere de manera expresa, de que con el fascismo y también con el estalinismo la historia había tomado un curso que contradecía las predicciones de la teoría de Marx. Por ello frente al papel descriptivo y explicativo de esa teoría acentúa su papel constructivo, admitiendo que «la teoría crítica tiene que ver con el pasado en una medida desconocida hasta ahora».[110] Sin embargo, aún no cuestionaba el papel revolucionario de la dinámica del despliegue de las fuerzas productivas en el seno del capitalismo. A la opresión del proletariado y a su falta de conciencia revolucionaria se los explica todavía según el modelo antiguo: «El encadenamiento de las fuerzas productivas y el mantenimiento de un bajo nivel de vida son rasgos característicos incluso de los países económicamente más desarrollados».[111] En los años siguientes, Marcuse desarrolló la posición clásica de la teoría crítica en unas cuidadosas investigaciones sobre Hegel y en la aparición de la teoría de la sociedad. Por esa misma época, Adorno y Horkheimer, que se habían trasladado a California, habían tomado ya una dirección algo distinta. Con la *Dialéctica de la Ilustración* perdieron definitivamente la confianza en el desarrollo revolucionario de las fuerzas productivas y en el influjo práctico del pensamiento negativo. Tanto a las fuerzas productivas como al pensamiento negativo se los veía desde la perspectiva de su fusión con sus opuestos, con las fuerzas del dominio. En el curso de su desarrollo entran visiblemente en regresión y quedan subordinados a los imperativos de una razón instrumental que ya no está al servicio de la satisfacción de las necesidades humanas, sino que alcanza la autonomía de un fin en sí. La totalidad de la razón instrumental halla su

expresión en la sociedad totalitaria. No voy a entrar en las particularidades de esta sombría exposición que Marcuse hizo muy pronto suya.

En el prólogo a una traducción inglesa de sus artículos publicados tres decenios antes en la *Zeitschrift für Sozialforschung,* Marcuse explicaba así esta ruptura dentro de su pensamiento:

> El hecho de que estos artículos fueran escritos antes de Auschwitz, los separa profundamente de la actualidad. Es posible que lo concreto que hay en ellos no se haya vuelto falso desde entonces, pero sí que se ha convertido en algo pasado: recuerdo de algo que en un determinado punto había perdido su realidad y que tuvo que ser asumido de nuevo […]. El final de un periodo histórico y el terror del siguiente se hicieron presentes en la simultaneidad de la Guerra Civil española y de los procesos de Moscú.[112]

Marcuse describió este nuevo periodo como totalización de la razón instrumental, esto es, a la luz de sus propias investigaciones en *El hombre unidimensional:* «La productividad y el potencial de crecimiento de este sistema estabilizan la sociedad y mantienen al progreso técnico en el marco del dominio».[113] A continuación, se plantea la cuestión clave de si la falta de mediaciones contradice la teoría.

Adorno respondía a esta cuestión con un no limitado y explicó su respuesta en el marco de su *Dialéctica negativa.* Marcuse, por el contrario, se atuvo a una respuesta afirmativa; según él la teoría anterior, con su concepto de una sociedad libre y racional, solo había cometido una falta: «No había prometido demasiado, sino demasiado poco».

c) Las razones por las que Marcuse quiso atenerse tanto a la crítica de la razón instrumental de Horkheimer y Adorno como a la intención política de la primera teoría crítica se exponen en la *Estructura pulsional y sociedad* (*Eros y civilización*), que es el libro más típico de Marcuse.

Permítanme que exponga su problema de partida. Con Horkheimer y Adorno, Marcuse coincidía en la suposición de que, con la expansión del capitalismo, el proyecto de la razón instrumental acabaría «modelando» todo el universo del lenguaje y la acción, de la cultura material y la cultura espiritual: «En el medio de la técnica, la cultura, la política y la economía se funden en un todo omnipotente que absorbe o expulsa de sí todas las alternativas».[114] Pero, por otra parte, sigue insistiendo en que ese mismo proyecto socava la estabilidad de un dominio que fusiona técnica y razón práctica, pues la «reducción progresiva de la fuerza física de trabajo (en el

proceso material de producción) conduce (tendencialmente) a una posible liberación con respecto al trabajo alienado».[115] Pero si estas posibilidades objetivas han de tener un contenido, entonces hemos de contar con una subjetividad que sea todavía accesible a un horizonte utópico. La pregunta es entonces: ¿cómo podía Marcuse creer en un renacimiento de una subjetividad rebelde si había aceptado el primero de los dos argumentos, que en el fondo era el argumento capital de la *Dialéctica de la Ilustración,* el argumento de que con cada victoria sobre la naturaleza externa queda aún más esclavizada la naturaleza interna de aquellos que avanzan de victoria en victoria?

Justo contra este punto Marcuse tiene grandes reservas que hacer, que provienen de su peculiar lectura de la doctrina freudiana de las pulsiones en la última versión de esta. El argumento puede exponerse con toda brevedad de la siguiente forma: aun cuando el individuo, el único portador de la razón, se vea cada vez más absorbido por la razón totalitaria y aun cuando esta reducción del yo no tenga límites, podemos seguir esperando todavía el nacimiento de una subjetividad rebelde a partir de una naturaleza que es anterior a la individuación y a la razón, y que emerge por debajo del nivel que estas representan. Marcuse tiene una confianza milenarista en la dinámica renovadora de las pulsiones, que opera a lo largo de la historia, que acabará rompiendo con esta, y que al fin dejará que emerja lo que entonces aparecerá como prehistoria.

Recordemos cómo interpretaba la teoría freudiana de la muerte del padre:

> La dinámica del dominio, que empieza con la implantación del despotismo, que conduce a la revolución y que tras el intento de la primera liberación acaba restableciendo al padre de una forma más interiorizada y generalizada, esto es, de una forma racional, se repite según Freud durante toda la historia de la cultura y de la civilización aunque sea de forma debilitada, a saber, como rebelión de todos los hijos contra todos los padres en la pubertad, como revocación de esa rebelión tras la superación de la pubertad y al final como inserción de los hijos en el contexto social por la que estos se someten de manera voluntaria a la renuncia a las pulsiones, renuncia que la sociedad exige y por medio de la cual se transforman a su vez en padres. Esta repetición psicológica de la dinámica que el dominio desarrolla en la cultura encuentra su expresión histórica en la dinámica recurrente de las revoluciones del pasado. Estas revoluciones ofrecen un desarrollo casi esquemático. Se produce el levantamiento, y determinadas fuerzas tratan de empujar la revolución hasta un punto extremo, punto en que quizá hubiera sido posible el paso a una situación nueva, no solo cuantitativa, sino también cualitativamente diversa; y en ese punto la revolución suele quedar vencida y el dominio, interiorizado a un nivel superior, queda otra vez restablecido y continúa. Si Freud tiene razón en su hipótesis, cabe aventurar la pregunta de si junto al Termidor histórico-social, cuya existencia puede demostrarse en todas las revoluciones del pasado, no existe también

> un Termidor *psíquico;* ¿no ocurrirá tal vez que las revoluciones no solo son vencidas, invertidas y revocadas desde fuera?, ¿no será tal vez que en los individuos mismos opera ya una dinámica que niega *internamente* la liberación y satisfacción posibles y que hace que los individuos no únicamente se dobleguen a la negación desde fuera?[116]

A primera vista, estas consideraciones no parecen más que una traducción al lenguaje de Freud de lo que significa la dialéctica de la razón instrumental. Pero si leemos con mayor detenimiento aflora en primer plano la diferencia: esta radica en esa maniobra por la que Marcuse trata de separar las fuerzas internas o ligadas a las pulsiones de las fuerzas externas o sociales. Si el Termidor psíquico adquiere una dinámica propia frente al Termidor histórico-social, entonces la teoría de la sociedad ya no puede proporcionar sola la clave, sino que ha de aliarse con una teoría de las pulsiones. La cuestión de si el Termidor psíquico tiene que repetirse siempre de nuevo adquiere una dignidad casi existencial, pues la respuesta a esta pregunta no depende ya de si el capitalismo tardío como sistema económico-político logrará o no dominar sus conflictos internos.

En relación con la historia de las pulsiones, Marcuse sostiene dos tesis que dependen la una de la otra:

1. No existe ninguna oposición definitiva entre eros y tánatos. Pese a su antagonismo, ambos son por naturaleza conservadores, ambos aspiran a la satisfacción, son improductivos y se orientan por igual contra la tenaz lucha por la existencia.
2. En cuanto el progreso de la civilización, que descansa sobre la transformación represiva de las pulsiones, permite un incremento de la plusvalía que ya no conduce a la satisfacción individual, tanto eros como tánatos se ven ante un desafío. Pues si la represión de los impulsos pierde su función para la autoconservación necesaria, entonces esas dos fuerzas conservadoras se aliarán por detrás de la escena de la civilización y exigirán que se retiren energías del trabajo alienado.

El punto débil de esta teoría es que no puede dar razón de su propia posibilidad. Pues si la subjetividad rebelde debiera su renacimiento a un origen que está más allá de una razón demasiado corrompida, es difícil ver por qué algunos de nosotros habríamos de estar en situación de explicar este hecho y dar razones en su defensa. En este aspecto Adorno fue el pensador

más consecuente. Pero por débil que pueda parecer el argumento, sin embargo tenía la función de fijar uno de los rasgos más dignos de admiración de Marcuse: su capacidad de resistencia contra el derrotismo.

Mas la búsqueda de una «base pulsional» del socialismo posee todavía otro aspecto que es aún más importante. El esfuerzo que representa es, en cualquiera de los casos, resultado de una intención verdaderamente filosófica. Marcuse no quería recaer en el existencialismo, no quería apelar simplemente a una necesidad vital de libertad o limitarse a evocar el *pathos* de la emancipación. Se sentía en la obligación de dar explicaciones teóricas para poder fundar la acción en la razón.

Aparte de eso, Marcuse fue uno de los pocos filósofos que ha visto puesta a prueba de forma rigurosa y dramática la seriedad de sus posiciones filosóficas. En el verano de 1967 Marcuse quedó expuesto en la Universidad Libre de Berlín a una situación en la que sabía que cada una de sus palabras podía tener consecuencias irrevocables. Había sido invitado para hablar de la cuestión de la violencia en la oposición y había afirmado la unidad de la rebelión moral, sexual y política cuando se vio confrontado con preguntas relativas a lo dudoso de las justificaciones morales. Alguna de estas preguntas indicaban una tendencia, muy difundida por entonces entre los estudiantes, a liberar el activismo político de las penosas trabas que representaban las consideraciones práctico-morales.

Un estudiante se quejó de las dificultades que había experimentado en las discusiones con los trabajadores:

> A veces en las discusiones de las últimas semanas en el Kurfürstendamm no dejaba de ser cómico que cuando los estudiantes querían explicar a los empleados y los trabajadores lo que les faltaba, el trabajador les respondía: «No entiendo, a mí me va bien». Trate usted de explicar a un trabajador que Vietnam es algo que le afecta a él, justo en América, donde los trabajadores se benefician de que en Vietnam se esté haciendo una guerra. ¿*Qué* gancho puede tener entonces la protesta estudiantil? El tercer mundo. Relacionamos nuestra protesta y nuestras emociones con el hecho de que allí se achicharra a seres humanos. Pero yo no creo que pueda argumentarse sobre una base humanitaria cuando el terror ha surgido precisamente de esa humanidad.[117]

El estudiante se refería de manera manifiesta, aunque de forma elíptica y confusa, al núcleo de la crítica de la razón instrumental; pero Marcuse no vaciló ni un momento:

> Considero sumamente peligrosa la argumentación de que hoy no se puede operar ya con argumentos humanitarios […]. Si en verdad excluyo los argumentos radicalmente humanitarios, ¿sobre qué base puedo combatir entonces al sistema del capitalismo tardío? […]. A ver si aprendemos por fin lo que olvidamos durante el periodo fascista o aquello de lo que ustedes, que nacieron después del primer periodo fascista, todavía no se han hecho del todo cargo: que los argumentos humanitarios y morales no son solo ideología falaz, sino que pueden y deben convertirse en fuerzas sociales centrales.[118]

A esta respuesta directa otro estudiante replicaba con un escepticismo moral que en este país trasluce con frecuencia la gran influencia ejercida por Carl Schmitt incluso en la izquierda:

> Mi opinión sobre el derecho de resistencia. En su ensayo sobre la tolerancia, a este derecho de resistencia lo ponía usted entre comillas. Pero ahora ha cambiado usted un poco, ahora lo interpreta como un viejo principio. ¿Qué significa derecho de resistencia?, ¿en qué se funda?, ¿cuál es su contenido?, ¿es una convención humana suprahistórica?, ¿es un resto romántico del derecho natural?, ¿o es un derecho que se pone a sí mismo como efluvio de una nueva antropología? […]. ¿Cómo puede la negación, en cuanto ella misma es una acción, en cuanto es también posición, apelar a algo que ella misma tendría que empezar haciendo surgir?[119]

En este momento, ante la alternativa de ser inconsecuente o irresponsable, Marcuse se decidió por lo primero. Dejó a un lado sus dudas sobre una razón práctica corrompida, que presuntamente estaría absorbida por la totalidad de la razón instrumental. Su respuesta fue clara e inequívoca:

> La doctrina del derecho de resistencia ha afirmado siempre que la invocación del derecho de resistencia es la invocación de un derecho superior, con una validez universal, esto es, que está por encima del derecho y del privilegio que un determinado grupo define como suyo, y existe en efecto una gran conexión entre el derecho de resistencia y el derecho natural. Ahora bien, ustedes me dirán que no existe tal derecho universal superior, pero yo creo que existe. Hoy no lo llamamos ya derecho natural, pero creo que cuando decimos: lo que nos justifica a la resistencia contra el sistema es algo más que el interés relativo de un grupo específico, es algo más que algo que nosotros mismos hayamos definido, me parece que podemos demostrarlo. Cuando apelamos al derecho de la humanidad a la paz, al derecho de la humanidad a acabar con la explotación y la opresión, no se trata de intereses especiales de grupo, que el grupo mismo haya definido, sino de intereses de los que puede demostrarse que constituyen un derecho universal. Por eso mismo podemos seguir invocando hoy el derecho de resistencia como algo más que un derecho relativo, y debemos todavía hacerlo.[120]

Poco antes de su octogésimo cumpleaños, en la preparación de una entrevista con este motivo, Marcuse y yo tuvimos un largo diálogo sobre cómo podíamos y debíamos explicar la base normativa de la teoría crítica.

Cuando volví a verlo este último verano, Herbert Marcuse yacía en su cama de la sala de cuidados intensivos de un hospital de Frankfurt flanqueado de aparatos. Nadie sabía que esto era el principio del fin. En esta ocasión, que en verdad fue nuestro último encuentro filosófico, Marcuse, refiriéndose a nuestra discusión de dos años antes, me dijo: «¿Ves? Ahora sé en qué se fundan nuestros juicios valorativos más elementales: en la compasión, en nuestro sentimiento por el dolor de los otros».

14
WALTER BENJAMIN

CRÍTICA CONCIENCIADORA O CRÍTICA SALVADORA (1972)

También en un sentido trivial es actual Benjamin: cuando de él se trata se dividen hoy los espíritus. Los frentes que desde la aparición de los *Escritos* de Benjamin[121] se han formado en la República Federal de Alemania durante la historia corta y casi eruptiva de su influencia están prefigurados en su misma biografía. En la vida de Benjamin fue determinante el influjo de Scholem, Adorno y Brecht, también su dependencia juvenil de Gustav Wyneken, el reformador de la escuela, y más tarde su proximidad a los surrealistas. Scholem, su amigo más próximo y su mentor, está hoy representado por Scholem, el defensor indiscutido, superior y tenaz de esa parcela que ocupan en Benjamin las tradiciones de la mística judía.[122] Adorno, a la vez heredero, crítico y precursor de Benjamin, no solo contribuyó a dar alcance desde el principio a la obra de Benjamin, sino que también dejó su impronta en ella;[123] después de la muerte de Peter Szondi (que sin duda hubiera estado aquí ahora en mi lugar) la posición de Adorno la defienden sobre todo los editores de Benjamin: Tiedemann y Schweppenhäuser.[124] Brecht movió a Benjamin, para el que debió de ser una especie de principio de realidad, a romper con el esoterismo del estilo y el pensamiento; siguiendo a Brecht, los teóricos marxistas del arte, como H. Brenner, Lethen y Scharang, pueden hoy situar decididamente la obra última de Benjamin en la perspectiva de la lucha de clases.[125] Gustav Wyneken, de cuyo modelo se emancipó Benjamin, muy activo en la comunidad escolar libre, ya durante sus tiempos de estudiante,[126] señaliza la permanencia de fijaciones e impulsos; este elemento

neoconservador de Benjamin ha encontrado hoy en Hannah Arendt[127] una apologeta inteligente y polémica, que quisiera poner al esteta, coleccionista y pensador privado, vulnerable y sugestionable que fue Benjamin a resguardo de las pretensiones ideológicas de sus amigos marxistas y sionistas. Por último, la proximidad de Benjamin al surrealismo ha vuelto a un primer plano con la segunda ola de recepción de Benjamin, que extrae sus estímulos de la revuelta estudiantil; es lo que prueban los trabajos de Bohrer y Bürger,[128] entre otros. Entre estos frentes ha surgido una filología benjaminiana que se comporta de forma erudita con su objeto y que con todos los respetos señala a los incautos que ese objeto ha dejado de ser ya un terreno virgen.[129] Este tratamiento académico del tema puede ofrecer a lo sumo un correctivo a la lucha de partidos en que la imagen de Benjamín amenaza con desintegrarse, pero no una alternativa. Además, las interpretaciones concurrentes no son algo con lo que se fuerce a Benjamin desde fuera. No fue solo el gusto por el secreteo, como refiere Adorno, lo que llevó a Benjamin a mantener a sus amigos alejados entre sí: únicamente como escena surrealista podría uno imaginarse a Scholem, Adorno y Brecht en amigable coloquio en torno a una mesa camilla, bajo la que se acurrucan Breton y Aragon, mientras que Wyneken espera a la puerta, reunidos para una disputa sobre el «espíritu de la utopía» o, no digamos ya, sobre «el espíritu como contradictor del alma». La existencia intelectual de Benjamin tuvo tanto de surrealista que no puede confrontársela con unas exigencias de consistencia que resulten injustas. Benjamin asoció motivos dispares que en realidad no logró unificar; y si los hubiera unificado, hubiera sido en tantas unidades como momentos pueda haber en que la mirada interesada de los intérpretes posteriores horade la costra y se adentre hasta dar con roca viva. Benjamin es uno de esos autores inabarcables cuya obra está destinada a producir efectos contradictorios; con esta clase de autores solo nos topamos en la relampagueante actualidad de un pensamiento que ocupa la escena por unos segundos históricos. Cuando Benjamin quería explicar qué era actualidad, recurría a una leyenda talmúdica según la cual «nuevos ángeles son creados a cada instante en multitudes innumerables para desaparecer y caer en la nada después de haber cantado su himno ante Dios».[130]

Voy a partir de una frase que Benjamin escribió una vez contra los procedimientos de la historia de la cultura: «La historia de la cultura

acrecienta la carga de tesoros que pesa sobre las espaldas de la humanidad. Pero no le da la fuerza necesaria para sacudírselos y adueñarse de ellos». [131] Y en eso ve Benjamin la tarea de la crítica. No quiere ver los documentos de la cultura, que también son siempre documentos de la barbarie, desde el punto de vista histórico de una acumulación de bienes culturales, sino desde el punto de vista crítico, como repite con tanta insistencia, de la desintegración de la cultura «en bienes que puedan convertirse en objeto de posesión para la humanidad». De lo que Benjamin no habla es de una «superación de la cultura».

I

De superación de la cultura habla Herbert Marcuse[132] en 1937 en un artículo sobre el carácter afirmativo de la cultura. En el arte burgués clásico critica Marcuse el doble carácter de un mundo de la bella apariencia que se estableció de forma autónoma, es decir, más allá de la competencia burguesa y el trabajo social. Esta autonomía es ficticia, ya que el arte solo da cabida a la demanda de felicidad del individuo en el ámbito de la ficción, encubriendo así la infelicidad que encierra la realidad cotidiana; pero a la vez, en esa autonomía también hay algo de verdad, ya que el ideal de lo bello es expresión de la añoranza de una vida más feliz, de la amistosidad, humanidad y solidaridad que nos están vedadas en la vida diaria, trascendiendo con ello lo existente:

> La cultura afirmativa fue la forma histórica en que se conservaron las necesidades humanas que sobrepasaban la pura reproducción material de la existencia, y en este sentido tanto de ella como de la forma de realidad social a la que pertenece puede decirse que también tienen de su lado a la razón. Ciertamente que liberó a las «relaciones exteriores» de la responsabilidad de «determinar al hombre» y estabilizó de este modo su injusticia, pero también les puso delante la imagen de un orden mejor como tarea que realizar por el orden vigente.[133]

Frente a ese arte Marcuse hace valer la pretensión ideológica de tomar la palabra a la verdad que los ideales burgueses expresan y relegan a la esfera de la bella apariencia, lo que quiere decir: la pretensión de que hay que superar el arte como esfera disociada de la realidad.

Si la bella apariencia es el medio en que la sociedad burguesa expresa sus propios ideales a la vez que encubre su suspensión, entonces la crítica ideológica del arte conduce la exigencia de suprimir la autonomía del arte, de reabsorber la cultura en general en el proceso material de la vida. La revolución de la forma de vida burguesa implica la superación de la cultura:

> En la medida en que la cultura ha configurado las aspiraciones y pulsiones de los hombres, a las que se puede dar satisfacción, pero que fácticamente han quedado insatisfechas, acabará perdiendo su objeto […] la belleza encontrará otras materializaciones cuando ya no tenga que ser presentada como apariencia real, sino que su objeto sea expresar la realidad y el gozo que esa realidad produce.[134]

Pero en vista del arte de masas fascista, Marcuse no pudo llamarse entonces a engaño sobre la posibilidad de una falsa superación de la cultura. A esa falsa superación le opone otro tipo de politización del arte que treinta años más tarde, en las barricadas, adornadas de flores, de los estudiantes de París, pareció asumir por un momento una figura concreta. En *Sobre la liberación,* Marcuse interpreta la praxis surrealista de la revuelta juvenil como la superación de la cultura, con la que el arte desemboca en la vida.[135]

Un año antes del artículo de Marcuse sobre el carácter afirmativo de la cultura, apareció en el mismo lugar, la *Zeitschrift für Sozialforschung,* el estudio de Benjamin sobre *La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica*.[136] Parecía que Marcuse no hubiese hecho otra cosa que traducir a términos de crítica ideológica las sutiles observaciones de Benjamin. El tema era también la superación del arte autónomo. El culto profano a la belleza se formó en el Renacimiento y ha pervivido trescientos años. Pero a medida que el arte se desliga de su fundamento cultual, se extingue también la apariencia de su autonomía.[137] Benjamin funda su tesis «de que el arte ha abandonado el ámbito de la "bella apariencia"» haciendo referencia a la transformación experimentada por el estatuto de la obra de arte y por su forma de recepción.

Con la destrucción del aura, la estructura simbólica íntima de la obra de arte sufre tal desplazamiento que también se desintegra esa esfera sustraída al proceso material de la vida y que se enfrenta a él. La obra de arte pierde su ambivalente pretensión de autenticidad e intangibilidad imperativas. Se despoja tanto de su carácter de testimonio histórico como del gradiente

cultual que la separa del espectador: «Lo que llamábamos arte solo empieza a dos metros del cuerpo».[138] La obra de arte banalizada adquiere valor expositivo a costa de su valor cultual.[139]

Esta mudanza en la estructura de la obra de arte lleva aparejada una transformación en la organización de su percepción y su recepción. Como autónomo, el arte está destinado a ser gozado de forma individual; después de la pérdida del aura, a su recepción por las masas. A la contemplación del individuo aislado, Benjamin le opone la dispersión en lo colectivo dirigida por estímulos: «Al embebecimiento, que en la degeneración de la burguesía se convirtió en una escuela de comportamiento asocial, se le opone la diversión como un tipo de comportamiento social».[140] En la recepción colectiva ve además Benjamin una forma de gozar del arte que es a la vez instructiva y crítica.

Aunque sus manifestaciones al respecto no sean del todo consistentes, creo que de ellas se puede extraer el concepto de una forma de recepción que Benjamin obtiene analizando el comportamiento distendido y, sin embargo, atento del público que asiste a una película de cine:

> Comparemos la tela sobre la que se proyecta la película con la tela en la que está la pintura. Esta última invita al espectador a la contemplación; ante ella puede dar curso libre a sus asociaciones. Pero ante la película de cine no puede […] pues la fluencia de las asociaciones de quien está viendo las imágenes de la película se ve interrumpida de inmediato por el cambio de estas. En esto radica el efecto de *shock* del cine, que como todo efecto de *shock* ha de ser absorbido por un incremento de la atención. Por su misma estructura técnica la película de cine libera al efecto físico de *shock* del carácter moral en que todavía lo había mantenido empaquetado el dadaísmo.[141]

La obra de arte desauratizada libera en una secuencia discreta de *shocks* experiencias que hasta ahora habían estado encerradas en el estilo esotérico. En la asimilación de estos *shocks* por la atención observa Benjamin la disolución exotérica de la magia cultural con que, en virtud de su carácter afirmativo, la cultura burguesa envuelve al espectador.

Benjamin entiende este cambio de función del arte, que se produce en el instante en que la obra de arte se emancipa de «su existencia parasitaria del ritual», como una politización del arte: «Su fundación en el ritual queda sustituida por su fundación en una práctica distinta: por su fundación en la política».[142] Sin duda Benjamin, lo mismo que Marcuse, en vista del arte de masas fascista, que se presenta con la pretensión de ser un arte político,

se da cuenta del peligro de una falsa superación del arte autónomo. Este arte propagandístico de los nazis lleva, desde luego, a efecto la liquidación del arte como esfera autónoma, pero tras el velo de la politización queda en realidad al servicio de una estetización de la pura violencia política. Sustituye el destruido valor cultual del arte burgués por otro valor creado de manera manipulativa. La magia cultual queda rota tan solo para renovarse sintéticamente; la recepción por las masas se convierte en sugestión de las masas.[143]

A primera vista, la teoría del arte de Benjamin parece desarrollar el mismo concepto crítico-ideológico de cultura con que Marcuse conecta un año después. Pero el paralelismo engaña. A mi entender, existen cuatro diferencias fundamentales.

a) Marcuse procede ante las formas ejemplares del arte burgués de una manera crítico-ideológica, mostrando la contradicción entre el ideal y la realidad; de esta crítica se sigue la exigencia de una superación del arte autónomo, pero esa exigencia es el resultado de un proceso de pensamiento. Benjamin, por el contrario, no plantea exigencias críticas a una cultura de la que todavía pudiera pensarse que sigue inalterada en su esencia. Se limita a describir el proceso efectivo de destrucción del aura, en la que el arte burgués funda la apariencia de su autonomía. Es decir, procede de forma descriptiva. Observa un cambio de función del arte, que Marcuse solo anticipa para el instante de la revolución de la forma de vida.

b) Se aprecia además que Marcuse, lo mismo que toda la estética idealista en general, se limita a los periodos que también la conciencia burguesa reconoce como clásicos. Se orienta por un concepto de belleza artística tomado de lo simbólico, en que la esencia se hace fenómeno. Las obras de arte clásicas —en la literatura son sobre todo la novela y la tragedia burguesas—, justo por su carácter afirmativo, resultan aptas, lo mismo que el derecho natural racional en el terreno de la filosofía política, como objetos de una crítica ideológica. El interés de Benjamin se centra, en cambio, en las obras de arte no afirmativas; en su estudio sobre la tragedia barroca encuentra en lo alegórico un concepto polarmente opuesto al de totalidad individual de la obra de arte transfiguradora.[144] La alegoría, que da expresión a la experiencia de lo sufriente, lo oprimido, lo irreconciliado y lo malogrado, a la experiencia de lo negativo, se opone a un arte

simbólico que simula y anticipa de manera positiva la felicidad, la libertad, la reconciliación y la plenitud. Mientras que este último necesita de una crítica ideológica para descifrarse y superarse, aquel es en sí mismo crítica, o al menos, remite a la crítica: «Lo que permanece es el detalle caprichoso de las referencias alegóricas: un objeto del saber que anida en las ruinas y al que solo se encuentra cuando se las examina con detalle. La crítica es mortificación de las obras. Y a esto se presta la esencia de estas obras más que la de cualquier otra producción».[145]

c) En este contexto hay que notar además que Marcuse deja en blanco cuanto se refiere a las transformaciones vanguardistas del arte burgués, que escapan a la posibilidad de una intervención directa de la crítica ideológica, mientras que es justo en la historia del arte vanguardista donde Benjamin estudia el proceso de supresión de la autonomía del arte. Benjamin, que ve en la aparición de las grandes masas ciudadanas una matriz «de la que surgen flamantes todas las nuevas formas de comportamiento frente a las obras de arte»[146] descubre el contagio de ese fenómeno precisamente en las obras que parecen cerrarse de manera hermética a él: «La masa es algo tan íntimo a Baudelaire que en vano buscaríamos en sus obras una pintura de ella».[147] Benjamin sigue las huellas del arte vanguardista porque conducen al punto en que «al ámbito de la creación artística se le hace explotar desde dentro».[148] Benjamin se da cuenta de la ineludibilidad de la supresión del arte autónomo al reconstruir aquello de lo que prescinde el arte vanguardista cuando transforma al arte burgués.

d) Por último, la diferencia decisiva con Marcuse estriba en que Benjamin entiende la disolución del arte autónomo como resultado de una revolución en las técnicas de reproducción. Comparando las funciones de la pintura y la fotografía, muestra en este caso paradigmático las consecuencias de las nuevas técnicas que se abren paso en el siglo XIX, técnicas que frente a los procesos tradicionales de impresión, como son el vaciado, el grabado, el grabado en madera, el grabado en cobre y la litografía, representan una nueva etapa a la que puede compararse con la invención de la imprenta. En su momento, Benjamin pudo observar en el disco, el cine y la radio una evolución que no ha hecho sino acelerarse con los medios electrónicos. Las técnicas de reproducción afectan a la estructura misma de la obra de arte. Por un lado, la obra pierde su individualidad espacio-temporal, pero por el

otro gana autenticidad documental. Con la estructura temporal de la fugacidad y de la repetibilidad que sustituye a la estructura temporal de la unicidad y la durabilidad, característica de la obra de arte autónoma, queda destruida el aura, «esa manifestación única de una lejanía», y agudizado «el sentido para lo homogéneo en el mundo». Las cosas, despojadas de su aura, se aproximan aún más a las masas por el hecho de que el medio técnico que se interpone entre los órganos selectivos de los sentidos y el objeto reproduce a este con mayor exactitud y realismo. La autenticidad de la cosa no excluye, sino que exige que los medios con que se consigue esa exactitud y realismo se pongan en juego de forma constructiva, es decir, con el montaje y la interpretación literaria.[149]

II

Según muestran estas diferencias, Benjamin no utiliza como hilo conductor un concepto ideológico de arte; con la disolución del arte autónomo tiene en mientes algo distinto de lo que tiene Marcuse con su exigencia de una superación de la cultura. Mientras que Marcuse confronta ideal y realidad, y eleva a la conciencia el contenido inconsciente del arte burgués, el cual justifica la realidad burguesa a la vez que la denuncia a su pesar, el análisis de Benjamin renuncia a la forma de la autorreflexión. Mientras que lo que Marcuse pretende al desmenuzar analíticamente la aparición objetiva es preparar la transformación de la forma de vida material desvelada y poner en marcha la superación de la cultura en que esa forma de vida se estabiliza, Benjamin no puede ver su tarea en atacar a un arte que ya está en disolución. Su crítica del arte se relaciona con sus objetos de forma conservadora, lo mismo si se trata de la tragedia barroca que de *Las afinidades electivas* de Goethe, de *Las flores del mal* de Baudelaire, o del cine soviético de principio de los años veinte; su objetivo es sin duda la «mortificación de las obras»,[150] pero la crítica ejerce en la obra de arte una mortificación tan solo para trasladar del medio de lo bello al medio de lo verdadero lo digno de ser sabido (y de esta forma *ponerlo a salvo*).

Esta voluntad de poner a salvo se explica por la peculiar concepción que Benjamin tiene de la historia.[151] En la historia reina una causalidad

mística, de forma que existe «un acuerdo tácito entre las generaciones pasadas y la nuestra […]. A nosotros, igual que a todas las generaciones que nos precedieron, nos ha sido dada una *débil* fuerza mesiánica, sobre la que tiene derechos el pasado».[152] Esos derechos solo pueden satisfacerse por medio de un esfuerzo crítico de la mirada histórica sobre un pasado necesitado de redención; y ese esfuerzo, que hay que renovar sin cesar, es conservador en sentido eminente, «pues es una imagen irrecuperable del pasado la que corre el riesgo de desaparecer con todo presente que no se reconozca aludido en ella».[153] Si no se satisface esa demanda, entonces corren peligro «tanto el contenido de la tradición como sus receptores».[154]

El continuo de la historia consiste para Benjamin en la permanencia de lo insoportable; el progreso es el eterno retorno de la catástrofe: «El concepto de progreso hay que fundarlo en la idea de catástrofe», escribe Benjamin en un bosquejo de su trabajo sobre Baudelaire. «Que "todo siga *así" es* la catástrofe.» Por ello la salvación ha de asirse del «pequeño salto en la catástrofe».[155] El concepto de una actualidad en que el tiempo se detiene y queda en suspenso es una de las ideas más viejas de Benjamin. En sus tesis sobre filosofía de la historia, poco antes de su muerte, nos encontramos con este pasaje que es central: «La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no lo constituye el tiempo homogéneo y vacío, sino el tiempo cargado de "ahora". Así, la antigua Roma era para Robespierre un pasado cargado de "ahora" que él hizo saltar del continuo de la historia».[156] Uno de sus primeros trabajos, que versa sobre «La vida de los estudiantes», comienza de forma similar:

> Hay una concepción de la historia que confía en la infinitud del tiempo y solo distingue el ritmo de los hombres y las épocas según la rapidez o lentitud con que discurren por la senda del progreso […]; las consideraciones que siguen apuntan, por el contrario, a un determinado estado en el que la historia descansa reunida como en un punto focal, como ocurre desde antaño en las utopías de los pensadores. Los elementos del estado final no están a la vista como tendencias informes de progreso, sino que se hallan insertos en *toda* actualidad como creaciones y pensamientos amenazados, desacreditados y ridiculizados.[157]

Ciertamente que desde la «teoría de las ideas» del libro sobre la tragedia, la interpretación de la *intervención salvadora en el pasado* sufre un desplazamiento. El objetivo de la mirada vuelta hacia el pasado era

entonces recoger en el vedado del mundo de las ideas el fenómeno salvado cuando este se evade de la esfera del devenir y el fenecer: con la entrada en la esfera de lo eterno el fenómeno original se despoja de su prehistoria y de su posthistoria, que ahora se convierten en virtuales, como de una vestimenta perteneciente a la historia natural.[158] Esta constelación de historia natural y eternidad es sustituida después por la de historia y «ahora»: el puesto del origen lo ocupa la detención mesiánica del acontecer.[159] Pero el enemigo por el que se ven amenazados tanto los muertos como los vivos cuando no comparece la crítica salvadora y se abre paso el olvido, ese enemigo sigue siendo el mismo, a saber: el poder del destino mítico. El mito pone su marca en un género humano depravado sin remedio en su destinación a una vida buena y justa, que se ve proscrito al círculo de la mera producción y reproducción de la vida.[160] Este destino mítico solo puede quedar en suspenso durante algún momento fugaz. Los fragmentos de experiencia que en tales instantes se arrancan al destino, al continuo del tiempo vacío, para la actualidad del ahora, constituyen el capital de la tradición amenazada; a ella pertenece la historia del arte. Tiedemann cita este párrafo de los «Pasajes»:

> En toda verdadera obra de arte hay un lugar en el que, quien se pone en él, siente una brisa fresca como de aurora que apunta. De ahí resulta que el arte, al que con frecuencia se lo considera refractario contra toda relación con el progreso, puede servir para su *auténtica determinación.* El progreso no tiene su sitio en la continuidad del decurso del tiempo, sino en sus interferencias: allí donde algo verdaderamente nuevo se hace sentir por primera vez con la frescura y transparencia de la aurora.[161]

También se relacionan con esto los fragmentos del plan de una prehistoria del arte moderno, que Benjamin no llegó a escribir. Baudelaire se convirtió en central para Benjamin porque su poesía hace manifestarse «a lo nuevo en lo siempre igual y a lo siempre igual en lo nuevo».[162]

En los desbocados procesos de envejecimiento, que se entienden y malentienden a sí mismos como progreso, la crítica de Benjamin descubre la coincidencia con aquello que ya no resulta penetrable por el pensamiento. En la modernización de las formas de vida impulsada por las fuerzas productivas, esa crítica identifica la coacción mítica a la repetición, que se impone incluso en el capitalismo, esto es, lo siempre igual en lo nuevo. Pero el objetivo que esa crítica persigue al hacerlo, y en ello estriba su

diferencia con la crítica ideológica, es poner a salvo un pasado cargado de ahora; esa crítica se cerciora de los momentos en los que la sensibilidad artística obliga a detenerse a un destino con ropajes de progreso y cuantifica la experiencia utópica en una imagen dialéctica: lo nuevo en lo siempre igual. Esta metamorfosis de la modernidad en prehistoria tiene en Benjamin un sentido ambivalente. Prehistórico es tanto el mito como el contenido de las imágenes que solo al mito pueden arrancarse y que para poder conservarse como tradición para el verdadero progreso tienen que ser renovadas críticamente y hechas «legibles» en una actualidad distinta, en una actualidad esperada, por decirlo así.[163] La concepción antievolucionista que Benjamin tiene de la historia, según la cual el ahora ocupa una posición transversal con respecto al continuo de la historia natural, no se enceguece por entero frente a los progresos en la emancipación del género humano. Pero es muy pesimista a la hora de enjuiciar la probabilidad de que estas incursiones puntuales que minan lo siempre igual puedan unirse en una tradición y *no* sucumbir en el olvido.

Pero Benjamin conoce también otra continuidad, que pese a que rompe el círculo de la historia natural con un progreso lineal, sigue amenazando, no obstante, la continuidad de la tradición. Se trata de la del desencantamiento, cuyo último estadio sería, según el diagnóstico de Benjamin, la pérdida del aura:

> Lo mismo que en los tiempos antiquísimos la obra de arte, por el peso absoluto que tenía su valor cultural, fue sobre todo un instrumento de la magia, que en cierto modo solo sería reconocido como obra de arte mucho más tarde, así también, por el peso absoluto que hoy tiene su valor expositivo, la obra de arte se convierte en un complejo con funciones del todo nuevas de las cuales destaca la que nos es consciente, la artística, como una función que tal vez más tarde pueda resultarnos accesoria.[164]

Benjamin no explica esa desritualización del arte; es menester entenderla como parte del proceso histórico universal de racionalización al que, con las transformaciones de las formas de producción, se ven sometidas las formas de vida sociales por los impulsos evolutivos de las fuerzas productivas —también Max Weber utiliza el término «desencantamiento»—. El arte solo se establece como autónomo en la medida en que con la emergencia de la sociedad civil, el sistema económico y el político se desenganchan del cultural y las imágenes tradicionales del mundo, infiltradas por la ideología

básica del intercambio justo, liberan a las artes del contexto de su uso ritual.[165] A su carácter de mercancía debe el arte su emancipación para el goce privado del público burgués lector, espectador de teatro y asistente a conciertos y exposiciones, que se constituye en los siglos XVII y XVIII.[166] La continuación de este mismo proceso al que el arte debe su autonomía conduce también a su liquidación. Ya en el siglo XIX se hace visible que el público de personas privadas que forma la burguesía empieza a ser desplazado por los colectivos de la población trabajadora de las grandes ciudades. Por eso, Benjamin se concentra en el caso de París como la gran ciudad por excelencia y en los fenómenos del arte de masas, pues, así acaba el «Pasaje» sobre la desritualización del arte que acabamos de citar, «está claro que en la actualidad la fotografía y el cine nos proporcionan los asideros más útiles para este conocimiento».[167]

III

En ningún otro ámbito se opuso Adorno a Benjamin de manera tan enérgica como en este. Adorno entiende el arte de masas que nace con las nuevas técnicas de reproducción como una degeneración del arte. El mercado, que empezó posibilitando la autonomía del arte burgués, acaba haciendo surgir una industria de la cultura que penetra en los poros mismos de la obra de arte y que con el carácter de mercancía que presta al arte impone también a quien la contempla el comportamiento de un consumidor. Adorno desarrolla por primera vez esta crítica a propósito del jazz en un artículo de 1938 titulado «El fetichismo en la música y la regresión del escuchar».[168] Y después de haberla aplicado a un sinnúmero de objetos, en una obra póstuma dedicada a teoría estética la generaliza y resume en el epígrafe de «desartización del arte» de la siguiente forma:

> De la autonomía de las obras de arte, que irrita a los clientes de la cultura cuando se la tiene por algo mejor de lo que ellos piensan que es, no queda otra cosa que el fetichismo de la mercancía […] al convertirse en *tabula rasa* de proyecciones subjetivas la obra de arte se descualifica. Los extremos de esa desartización estriban en que la obra de arte se convierte tanto en una cosa entre las cosas como en un vehículo de la psicología del que la contempla. Lo que las obras de arte cosificadas no son capaces de decir ya, lo sustituye quien las contempla por el eco estandarizado

de sí mismo que recibe de ellas. Este es el mecanismo que la industria de la cultura pone en marcha y explota.[169]

La experiencia histórica que subyace a esta crítica de la industria cultural no es tanto el desengaño ante la decadencia del arte, la religión y la filosofía como ante la historia de las parodias de sus superaciones. La constelación de la cultura burguesa en la época de su desarrollo clásico estuvo caracterizada, si es que se me permite esta tosca apreciación, por la disolución de las imágenes tradicionales del mundo; es decir: por un lado, por el repliegue de la religión a la esfera de las convicciones privadas; por el otro, por la coalición que formaron la filosofía racionalista y la empirista con la nueva física, y, por último, por un arte que se hace autónomo, al que compete la función complementaria de absorber los sacrificios que impone la racionalización burguesa. El arte se convierte en un terreno acotado para la satisfacción, aunque solo sea virtual, de aquellas necesidades que en el proceso material de la vida de la sociedad burguesa se convierten, por decirlo así, en ilegales: me refiero a la necesidad de un trato mimético con la naturaleza, tanto con la naturaleza externa como con la del propio cuerpo; a la necesidad de una convivencia solidaria, y en general, a la necesidad de gozar de una experiencia comunicativa exenta de los imperativos de la racionalidad instrumental, que deje espacio a la fantasía y también a la espontaneidad del conocimiento. Esa constelación no fue estable en modo alguno. Igual que el liberalismo, duró, por así decirlo, solo un instante y sucumbió después a la dialéctica de la Ilustración (o más bien al capitalismo como vehículo irresistible de esa dialéctica).

Ya Hegel anuncia en sus lecciones de Estética[170] la pérdida del aura del arte. Al entender el arte y la religión como formas limitadas del saber absoluto que son penetradas por la filosofía como pensamiento libre que es del espíritu absoluto, Hegel pone en marcha la dialéctica de una superación que enseguida sobrepasará los límites de la lógica hegeliana. Los discípulos de Hegel realizan una crítica profana, primero de la religión y después de la filosofía, que al final hace desembocar la superación de la filosofía y su realización en la supresión del poder político: es el orto de la crítica marxista de las ideologías. Ahora sale a la luz lo que todavía quedaba oculto en la construcción de Hegel, a saber: el puesto especial que competía al arte entre las figuras del espíritu absoluto, en la medida en que, a diferencia de

la religión subjetivizada y la filosofía cientificizada, no asumía funciones para el sistema político y económico, sino que se limitaba a absorber necesidades residuales que no podían satisfacerse en el «sistema de las necesidades», es decir, en la sociedad burguesa. De ahí que la esfera del arte quedara peculiarmente exenta de la crítica ideológica —hasta nuestro siglo —. Cuando al final también el arte quedó a merced de esa crítica, ya había tenido lugar la paródica superación de la religión y la filosofía.

La religión ni siquiera es ya hoy asunto privado; pero en el ateísmo de las masas han sucumbido también los contenidos utópicos de la religión. La filosofía se ha despojado de su pretensión metafísica, pero en el cientificismo dominante se han desintegrado también las construcciones ante las que una realidad mala se hubiera visto en la necesidad de justificarse. Mientras tanto, incluso está en puertas una superación de la ciencia, que en verdad destruye la apariencia de su autonomía, pero no tanto para someterla a una reacción discursiva como para dar paso a una funcionalización del sistema de la ciencia al servicio de intereses no contrastados por la reflexión.[171] En este contexto hay que situar también la crítica que hace Adorno de una falsa superación del arte, superación que destruye sin duda el aura, pero que junto con la organización aristocrática de la obra de arte destruye a la vez su pretensión de verdad.

El desengaño ante la *falsa* superación, ya sea de la religión, la filosofía o el arte, puede provocar una reacción de pausa, incluso un movimiento de retroceso, que acabe prefiriendo desconfiar de la posibilidad de una realización práctica del espíritu absoluto antes que asentir a su liquidación. Esta reacción suele ir acompañada de una opción por la salvación esotérica de los momentos verdaderos. Y esto es lo que distingue a Adorno de Benjamin, el cual insiste en que los momentos verdaderos de la tradición, o son objeto de una salvación exotérica para el estado mesiánico, o no se los salva de ninguna manera. Contra la falsa superación de la religión Adorno, ateo como Benjamin (aunque de una manera distinta), pone en liza los contenidos utópicos como fermento de un pensamiento crítico insobornable, pero, eso sí, no en la forma de una iluminación profana generalizada. Contra la falsa supresión de la filosofía, Adorno, antipositivista igual que Benjamin, pone en liza un impulso trascendente que se trueca en una crítica en cierto modo autárquica, pero, eso sí, que no penetra en las ciencias positivas para generalizarse en forma de una autorreflexión de las ciencias.

Contra la falsa supresión de la autonomía del arte, Adorno saca a la palestra a Kafka y Schönberg, a las obras herméticas del arte moderno, pero, eso sí, no a ese arte de masas que convierte en públicas las experiencias que antes estaban encapsuladas en el aura. Después de la lectura del manuscrito del artículo sobre la obra de arte, Adorno objeta a Benjamin (en una carta fechada el 18 de marzo de 1936) «que el centro de la obra de arte autónoma no pertenece al lado mítico […]; por dialéctico que pueda ser el trabajo de usted, no lo es cuando llega a la obra de arte autónoma misma; pasa de largo ante una experiencia elemental que cada día me resulta más evidente por mi propia experiencia musical, la evidencia de que una consecuencia extrema en el seguimiento de la ley del arte autónomo transmuta a este, y en lugar de acercarlo a lo tabú y lo fetiche, lo acerca al estado de libertad, de lo conscientemente hacedero, lo aproxima al que lo hace».[172] Después de la desintegración del aura, solo la obra de arte formalista, inaccesible a las masas, es capaz de oponerse a las coacciones de la asimilación a las necesidades y actitudes de los consumidores determinadas por el mercado.

Adorno sigue una estrategia de invernada, cuyas debilidades radican de forma manifiesta en su carácter defensivo. Es interesante que la tesis de Adorno se deje respaldar con ejemplos tomados principalmente de la literatura y la música, ya que estas siguen dependiendo de técnicas de reproducción que imponen la lectura en solitario y la audición contemplativa, es decir, la vía regia de la individuación burguesa. Para las artes de recepción colectiva —la arquitectura, el teatro y la pintura—, lo mismo que para la literatura y la música de consumo, que se han vuelto dependientes de los medios electrónicos, se perfila en cambio una evolución que apunta más allá de la industria de la cultura y que no invalida *a fortiori* la esperanza benjaminiana de una iluminación profana generalizada.

Sin duda esta desritualización del arte conserva también para Benjamin un sentido ambivalente. Es como si Benjamin temiera una extinción del mito sin que se produjera la liberación; como si el mito tuviera que darse al fin por vencido, pero pudiera impedir a la vez que sus contenidos se transformaran en tradición, resultando así triunfante en su propia derrota. Las imágenes que la tradición solo puede arrancar de lo más profundo del mito corren el riesgo, después de que el mito se ha revestido del ropaje del progreso, de caer al suelo y perderse para siempre para la crítica salvadora. El mito, que sigue anidando en la modernidad y que se expresa en la fe

positivista en el progreso, es el enemigo al que Benjamin opone todo el *pathos* de la salvación. La desritualización, lejos de constituir una garantía de liberación, amenaza con una específica pérdida de experiencia.

IV

Benjamin se comportó siempre de forma ambivalente en relación con la pérdida del aura.[173] Pues en el aura de la obra de arte se encierra la experiencia histórica de un «ahora» pasado que necesita ser revivido; la destrucción adialéctica del aura supondría una pérdida de esa experiencia. Ya en la época en que Benjamin, todavía estudiante, se atrevía aún a proyectar el programa de una próxima filosofía,[174] el núcleo de sus consideraciones lo constituía el concepto de una experiencia no mutilada. Benjamin protestaba entonces contra «una experiencia reducida, por así decirlo, al punto cero, al mínimo de significado», esto es, contra la experiencia de los objetos físicos que había constituido para Kant el paradigma conforme al que orientó su tentativa de análisis de las condiciones de la experiencia posible. Frente a esa experiencia Benjamin defiende las formas de experiencia, más complejas, de los pueblos primitivos y los dementes, de los visionarios y los artistas. En ese momento, todavía espera de la metafísica el restablecimiento sistemático de un continuo de experiencia. Más tarde, esta tarea la confía a la crítica del arte; es esta la que debe trasladar lo bello al medio de lo verdadero, habiendo de entenderse por «verdad, no un desvelamiento que aniquila el misterio, sino una revelación que le hace justicia».[175] La bella apariencia queda al final sustituida en su papel de envoltura necesaria por el concepto de aura, aura que, al desintegrarse, revela el misterio de esa experiencia compleja:

> La experiencia del aura descansa en la transferencia de una forma de reacción que se usa en las sociedades humanas a la relación del hombre con lo inanimado o con la naturaleza. El hombre importante, o el que se cree importante, mantiene alta la mirada, mira por encima del hombro. Experimentar el aura de un fenómeno significa investirlo de la capacidad de mantener alta la mirada.[176]

El fenómeno aurático solo puede tener lugar en la relación intersubjetiva del yo con su *alter,* el *alter ego.* Cuando la naturaleza queda investida de la

capacidad de mantener alta la mirada, el *obiectum* se transforma en un *alter*. La animación universal de la naturaleza es el signo de las imágenes mágicas del mundo, en las que todavía no ha tenido lugar la separación entre la esfera de lo objetivado, de aquello de lo que podemos disponer de forma manipulativa, y el ámbito de lo intersubjetivo, en que nos abrimos unos a otros en la comunicación. En lugar de eso, el mundo está organizado según analogías y correspondencias, de las que constituyen un ejemplo las clasificaciones totémicas. Un resto subjetivo de la percepción de tales correspondencias son las percepciones sinestésicas.[177]

A propósito del fenómeno aurático, Benjamin desarrolla el concepto enfático de una experiencia que necesita de protección y actualización crítica, si es que se quiere que la promesa mesiánica de felicidad pueda cumplirse alguna vez; pero por otro lado, habla de modo afirmativo de la pérdida del aura. Esta ambivalencia se pone asimismo de manifiesto en que Benjamin subraya en el arte autónomo justo aquellos efectos que también caracterizan la obra de arte desritualizada. Asimismo el arte despojado por entero de lo cultual, del que es un destacado ejemplo el arte surrealista (cuyos representantes vuelven a adoptar el concepto baudelairiano de correspondencia), tiende a lo mismo que el arte autónomo, a saber: a hacer experiencia del objeto, en una red de correspondencias redescubiertas, como de un *alter* beatificante: «Las correspondencias representan la instancia ante la que nos topamos con el objeto del arte como algo que hay que reproducir fielmente y precisamente por ello como totalmente aporético. Si intentáramos reflejar esta aporía también en el material del lenguaje, vendríamos a parar en definir lo bello como el objeto de la experiencia en estado de similitud».[178] Esta ambivalencia solo puede resolverse si a los momentos *cultuales* del concepto de fenómeno aurático los separamos de sus momentos *generales*. Con la superación del arte autónomo y la caída del aura, desaparece el acceso esotérico a la obra de arte y su distancia cultual del que la contempla, y con ello también la contemplación como forma solitaria de gozar del arte; pero esa experiencia que la envoltura del aura deja libre cuando se quiebra, también estaba ya contenida en la experiencia del aura: experiencia que consistía en la metamorfosis del objeto en un *alter*. Con ello se abre un ámbito de inusitadas correspondencias entre la naturaleza animada y la inanimada, en que también las *cosas* nos salen al encuentro en las estructuras de una

subjetividad vulnerable. En tales estructuras los seres se cierran al contacto sin distancias que caracteriza nuestra manipulación de lo inmediato. Esa proximidad del otro, refractada en lejanía, es la prenda de una plenitud posible y de una felicidad recíproca.[179] La intención de Benjamin apunta a un estado en que las experiencias esotéricas de la felicidad se han hecho públicas y generales. Pues solo en un contexto de comunicación en que quede incluida la naturaleza de una manera fraternal, como si hubiera sido devuelta a su ser primero, pueden también los objetos «mantener alta la mirada».

La desritualización del arte entraña el peligro de que, a la vez que su aura, la obra de arte abandone también su contenido de experiencia y se banalice; pero, por otro lado, es la desintegración del aura la que empieza a ofrecer la oportunidad de una generalización y perseverancia de la experiencia de la felicidad. La ausencia de envoltura de una felicidad convertida en exotérica y que prescinde de la refracción en el aura funda una relación de parentesco con la experiencia del místico, que en el estado de arrobamiento se halla más interesado por la actualidad de la cercanía y la palpable presencia de Dios que por Dios mismo. Pero el místico baja y cierra los ojos y está solo; su experiencia es tan esotérica como la tradición de esa experiencia. Ese es justo el momento por el que la experiencia de felicidad a la que se refiere la crítica salvadora de Benjamin se distingue de la religiosa. Por eso Benjamin llama *profana* a la iluminación que él explica analizando los efectos de las obras surrealistas, que ya no son arte en el sentido del arte autónomo, sino manifestación, consigna, documento, bluf y falsificación. Tales obras nos recuerdan que «solo podemos penetrar el misterio en la medida en que lo reencontremos en lo cotidiano, en virtud de una óptica dialéctica que reconoce lo cotidiano como impenetrable y lo impenetrable como cotidiano».[180] Esta experiencia es profana porque es exotérica.[181]

Ninguna interpretación, por fervientemente que pelee con el alma del amigo (de lo que la contribución de Scholem a *Zur Aktualität Walter Benjamins* constituye un ejemplo fascinante),[182] podrá desmentir esta ruptura de Benjamin con lo esotérico. Sus ideas políticas lo obligaron, en vista del ascenso del fascismo, a romper con aquel esoterismo de lo verdadero para el que había reservado en su juventud el concepto dogmático de «doctrina».[183] En una ocasión escribe a Adorno «que la

especulación solo podrá remontar su vuelo, necesariamente audaz, con alguna perspectiva de éxito, si en lugar de echarse a volar con las alas de cera del esoterismo, considera la construcción como su única fuente de fuerza».[184] Con la misma resolución se vuelve Benjamin contra el esoterismo de la plenitud y la felicidad. Lo que pretende, y esto suena como un desaire a Scholem, es «una *superación* verdadera, creadora, de la iluminación religiosa […] superación que radica en una iluminación profana, en una inspiración materialista, antropológica», inspiración para la que el éxtasis solitario solo puede constituir a lo sumo una escuela preparatoria.[185]

Si, llegados a este punto, volvemos la mirada sobre la tesis benjaminiana de la superación del arte autónomo, nos daremos cuenta de por qué esa tesis no deriva de una crítica ideológica: la teoría del arte de Benjamin es una teoría de la experiencia (pero no de la experiencia de la reflexión).[186] En las formas de la iluminación profana, la experiencia del aura ha hecho saltar la envoltura aurática y se ha vuelto exotérica. Esa experiencia no se debe a un análisis que saca a la luz y libera lo reprimido. Se obtiene por una vía muy distinta de aquella por la que pudiera obtenerlo la reflexión, a saber: por la readopción de una semántica que fue arrancada trozo a trozo del seno del mito y que en las obras del gran arte quedó liberada y a la vez conservada de modo mesiánico, esto es, para uso de la emancipación. Lo que en esta concepción queda sin explicar es esa peculiar fuerza de arrastre contra la que ha de resistirse la crítica salvadora: sin su permanente esfuerzo, se nos dice, los testimonios que nos han sido transmitidos de liberaciones puntuales del mito y los contenidos semánticos que se le han arrancado caerían de forma ineludible en el vacío; los contenidos de la tradición sucumbirían a un olvido que no dejaría rastros. Pero ¿por qué? Benjamin sostenía manifiestamente la opinión de que el sentido no es un bien acrecentable y de que no pueden generarse a voluntad experiencias de un trato no mortificante con la naturaleza, con los otros y con el propio yo. Pensaba más bien que el potencial semántico del que beben los hombres para investir al mundo de sentido y hacerlo experienciable quedó depositado en el mito, de donde hay que desatarlo, pero que ese potencial no puede ampliarse, solo transformarse. Y teme que durante esa transformación las energías semánticas puedan disiparse y perderse para la humanidad. Puntos de apoyo para esta perspectiva, proyectada en términos

de una historia de la caída, nos los ofrece su filosofía del lenguaje; en ella se funda su teoría de la experiencia.[187]

V

Benjamin sostuvo durante toda su vida una teoría mimética del lenguaje. Aún en sus trabajos más tardíos vuelve sobre el carácter onomatopéyico de las palabras e incluso del lenguaje en su totalidad. No puede concebir que la palabra se relacione con la cosa de forma accidental. Benjamin entiende las palabras como nombres; y el hombre, al nombrar las cosas puede atinar o no con su esencia: dar nombres es una especie de traducción de lo sin nombre al nombre, la traducción del lenguaje, menos perfecto, de la naturaleza al lenguaje humano. Y Benjamin no ve lo peculiar del lenguaje humano en su organización sintáctica (por la que no se interesa) y tampoco en su función expositiva (que considera de segundo rango frente a la función expresiva).[188] Lo que le interesa no son las propiedades específicamente humanas del lenguaje, sino la función que lo une con el lenguaje animal: el lenguaje expresivo, piensa, es solo una forma de ese instinto animal que se manifiesta en los movimientos expresivos. Y a estos, a su vez, los relaciona con la capacidad mimética de percibir y de producir semejanzas. Un ejemplo es el baile, en el que se funden expresión y mimesis. Y cita una frase de Mallarmé: «La bailarina no es una mujer, es una metáfora, que de las formas elementales de nuestra existencia puede expresar un aspecto: espada, recipiente, flor u otros».[189] La mimesis originaria es reproducción de correspondencias: «Como es sabido, el círculo vital que en otro tiempo parecía regido por la ley de la similitud lo comprendía todo; regía tanto en el microcosmos como en el macrocosmos. Pero esas correspondencias naturales solo obtienen su peso peculiar cuando nos damos cuenta de que son en su totalidad estimulantes y despertadores de la capacidad mimética que les da su respuesta en el hombre». Lo que se manifiesta en la fisonomía del lenguaje y en los ademanes expresivos, no es meramente un estado subjetivo, sino que a través de ese estado queda al descubierto la conexión aún no interrumpida del organismo humano con la

naturaleza en torno: los movimientos expresivos guardan una conexión sistemática con las cualidades desencadenantes del entorno.

Por aventurada que pueda parecer esta teoría mimética, Benjamin lleva razón en su sospecha de que la capa semántica más arcaica es la de lo expresivo. La riqueza expresiva del lenguaje de los primates está bien investigada, y «en la medida en que el lenguaje es una expresión emocional de tipo vocal no existe ninguna diferencia fundamental con la facultad de expresión vocal de la familia no humana de los primates».[190]

Cabría especular con la posibilidad de que de las formas subhumanas de comunicación haya pasado al lenguaje humano un capital semántico básico que representaría un potencial no acrecentable de significados, con los que los hombres interpretan el mundo a la luz de sus necesidades generando así una red de correspondencias. Sea como fuere, Benjamin cuenta con una capacidad mimética tal, con la que la especie debía estar dotada en el umbral de la hominización, antes, pues, de iniciar el proceso de su propia autogeneración. Una de las convicciones más íntimas (no marxistas) de Benjamin es que el sentido, a diferencia del valor, no puede generarse por el trabajo, sino a lo sumo experimentar transformaciones dependientes del proceso de trabajo.[191] La interpretación históricamente cambiante de las necesidades se nutre de un potencial con que la especie debe hacer economías, ya que puede transformarlo pero no enriquecerlo:

> Hay que tener presente que ni las fuerzas miméticas ni los objetos miméticos (que, tendríamos que añadir, han mantenido algo de las cualidades desencadenantes que caracterizan a lo constrictivo y a lo rotundo) han permanecido idénticos en el curso de los milenios. Más bien hay que suponer que el don de suscitar semejanzas— por ejemplo, en las danzas, cuya función más arcaica es precisamente esa— y, por tanto, también el don de reconocerlas, se han transformado en el curso de la historia. La dirección de ese cambio parece estar definida por una endeblez creciente de la capacidad mimética.[192]

Este proceso tiene una significación ambivalente. En la capacidad mimética, Benjamin no ve solamente el manantial de la riqueza semántica que las necesidades desatadas en la forma sociocultural de la vida derraman sobre el mundo en el lenguaje, mundo que de esta forma deviene humano; en el don de percibir semejanzas ve también el rudimento de una coacción a *hacerse* semejante, que en otro tiempo debió ser violenta, esto es, de una coacción a la adaptación: la herencia animal, por tanto. En este sentido la

facultad mimética es también signo de una dependencia originaria de los poderes de la naturaleza, que se expresa en las prácticas mágicas, pervive en la angustia ancestral de las imágenes animistas del mundo y se conserva en el mito. El destino de la especie humana es, entonces, liquidar esa dependencia sin secar las fuerzas de la mimesis ni cegar las corrientes de energía semántica; pues de otro modo quedaría comprometida la capacidad poiética de interpretar el mundo a la luz de las necesidades humanas. Este es el contenido profano de la promesa mesiánica. Benjamin entendió la historia del arte, desde la obra de arte cultual hasta la postaurática, como la de las tentativas de reproducir esas semejanzas o correspondencias no sensibles, pero al mismo tiempo también como la historia de las tentativas de romper la maldición que en otro tiempo reposaba en esa mimesis. «Divinas» llamaba Benjamin a estas tentativas, pues rompen el mito y, sin embargo, conservan y liberan su riqueza.

Si seguimos a Benjamin hasta aquí, hay que preguntarse de dónde proceden esas fuerzas divinas que a la vez conservan y liberan. Pues también la crítica, a cuya fuerza conservadora y revolucionaria se atiene Benjamin, tiene que centrarse de manera retrospectiva en los ahora pasados; se encuentra ya ahí con los productos en que han quedado depositados los contenidos arrebatados al mito, es decir, con los documentos de los actos pretéritos de liberación. ¿Quién produce estos documentos, quiénes son sus autores? Es evidente que Benjamin no quiso recurrir de forma ideal a una iluminación primitiva, ya no deducible, de grandes autores, es decir, a una fuente que ya no sería profana en absoluto. Pero también es verdad que estuvo muy cerca de la respuesta idealista; pues una teoría de la experiencia que se basa en una teoría mimética del lenguaje no permite ninguna otra. Pero a esto se oponían sus convicciones políticas. Benjamin, que descubrió en Bachofen el mundo ancestral, que conocía a Schuler, que estudió y apreciaba a Klages, que mantenía correspondencia con Carl Schmitt, este Benjamin no podía ignorar, sin embargo, como intelectual judío en el Berlín de los años veinte, dónde estaban sus enemigos (y los nuestros). Y esta conciencia lo forzó a dar una respuesta materialista.

Este es el trasfondo de la recepción del materialismo histórico, que Benjamin tenía, empero, que reconciliar con la concepción mesiánica de la historia, desarrollada según el modelo de la crítica salvadora. Este materialismo histórico domesticado debía dar una respuesta materialista, y

compatible a la vez con la propia teoría de la experiencia de Benjamin, a la pregunta aún pendiente por el sujeto de la historia del arte y la cultura. El error de Benjamin —y la ilusión de sus amigos marxistas— fue creer que había logrado tal cosa.

Un concepto de cultura desarrollado en términos de crítica ideológica, tiene la ventaja de que a la tradición cultural la introduce metódicamente como parte de la evolución social y la hace accesible a una explicación materialista. Pero Benjamin queda por detrás de ese concepto, ya que la crítica que se apropia de la historia del arte bajo el aspecto de la salvación de momentos mesiánicos y de la protección de un potencial semántico amenazado no se puede entender como reflexión de un proceso de formación, sino como identificación y *repetición* de experiencias enfáticas y de contenidos utópicos. Benjamin concibió también la filosofía de la historia como teoría de la experiencia.[193] Pero en este marco no es posible de forma inmediata una explicación materialista de la historia del arte, a la que por motivos políticos Benjamin no quiso renunciar. Por eso intenta una integración de su doctrina con los supuestos fundamentales del materialismo histórico. Expresa su intención en la primera de las tesis sobre filosofía de la historia: el enano giboso Teología debe tomar a su servicio a la muñeca Materialismo Histórico. Pero esta tentativa está condenada al fracaso, ya que a la concepción anarquista de los «ahora» que traspasan de manera intermitente y, por decirlo así, desde arriba al destino, no se le puede insertar sin más la teoría materialista de la evolución social. Al materialismo histórico, que cuenta con progresos no solo en la dimensión de las fuerzas productivas, sino también en la dimensión de la dominación, no se le puede encasquetar cual cogulla monacal una concepción antievolucionista de la historia. Mi tesis es que Benjamin no consiguió llevar a efecto su intención de conciliar ilustración y mística, porque el teólogo que pervivió en él no logró arreglárselas para poner la teoría mesiánica de la experiencia al servicio del materialismo histórico. Esto, a mi entender, hay que admitírselo a Scholem.

Voy a abordar dos de los puntos más débiles: la curiosa adaptación de que es objeto la crítica marxista de las ideologías y la idea de un arte politizado.

VI

En 1935, a petición del Instituto de Investigación Social, Benjamin redacta una memoria en que por primera vez presenta temas de sus «Pasajes» («París, capital del siglo XIX»). Mirando en retrospectiva la larga historia de su elaboración, Benjamin habla en una carta a Adorno de un proceso de refundición «que ha conducido a toda la masa de pensamientos en origen movida de forma metafísica a un estado de agregación en que el mundo de las imágenes dialécticas queda a salvo de las objeciones que provoca la metafísica».[194] Hace referencia «a las nuevas y radicales perspectivas sociológicas que proporcionan un sólido marco en que tensar la interpretación».[195] La respuesta de Adorno a esta memoria y su crítica al primer estudio sobre Baudelaire, que Benjamin ofreció tres años más tarde a la *Zeitschrift für Sozialforschung,* reflejan, a mi entender, con mucha exactitud la forma en que Benjamin asimila las categorías marxistas, y ello tanto en lo que Adorno entiende como en lo que malentiende.[196] La impresión de Adorno es que en los «Pasajes», Benjamin se fuerza para pagar tributo al marxismo, cosa que ni redunda en bien del marxismo ni en bien de Benjamin. Censura el procedimiento consistente «en dar un giro materialista a rasgos llamativos del ámbito de la superestructura, poniéndolos en relación, sin mediación alguna e incluso de forma causal, con los correspondientes rasgos de la infraestructura».[197] Se refiere en especial al uso meramente metafórico de la categoría de fetiche de la mercancía, del que Benjamin había anunciado en una carta a Scholem que era el motivo central de su nuevo trabajo, de la misma forma que el concepto de tragedia lo fuera en su libro sobre el Barroco. Adorno arremete contra esa tendencia materialista, que aparece en primer plano, a «relacionar los contenidos de Baudelaire de forma inmediata con rasgos colindantes de la historia social de la época y a ser posible con los de tipo económico». Benjamin da la impresión de un bañista que «con piel de gallina se lanza al agua fría». Este agudo juicio, que nada pierde de su pertinencia aun teniendo en cuenta la rivalidad de Adorno con Brecht, contrasta de manera peculiar con su insistencia tan poco perspicaz en que Benjamin debería rellenar los «huecos que todavía tiene la teoría» y añadir «el trabajo de interpretación que falta» para que resulte visible la mediación

dialéctica entre los caracteres culturales y el proceso social global. Que se sepa, Adorno nunca dudó en atribuir a Benjamin la misma intención de crítica ideológica que siguen sus propios trabajos. Y en eso se equivocaba.

Este error queda ejemplarmente claro en las objeciones que, en intención de Adorno, habían de mover a Benjamin a revisar el concepto de imagen dialéctica, central en la teoría benjaminiana de la experiencia, para «lograr así poner en orden toda la teoría».[198] Adorno no se da cuenta de lo legítimo que es tratar de llevar a efecto el propósito de una prehistoria de la modernidad —que tiene por objeto descifrar una semántica sepultada y amenazada de olvido— con medios hermenéuticos, es decir, justo a través de la interpretación de *imágenes* dialécticas. Para Benjamin, el choque de lo nuevo, novedad en la que se impone la continuidad de lo siempre igual, hace que se desprendan fantasías de lo arcaico. Estas, «en compenetración con lo nuevo, engendran la utopía». Benjamin habla en su memoria del inconsciente colectivo en que las experiencias encuentran su depósito. Adorno se escandaliza, con razón, de esta forma de hablar. Pero se equivoca al pensar que el desencantamiento de la imagen dialéctica tiene que conducir necesariamente a una continuación del pensamiento mítico, ya que lo arcaico en la modernidad, en lo que Adorno parece ver más el infierno que la edad de oro, contiene justo esos potenciales de experiencia que apuntan al estado utópico de una sociedad liberada. El modelo es el recurso de la Revolución francesa a la Antigüedad romana. Aquí se sirve Benjamin de la comparación con la utilización de elementos del sueño por el adulto en estado de vigilia, que en el surrealismo se convierte incluso en una técnica y que Benjamin considera —lo que es una forma de expresarse que sin duda puede conducir a error— como un caso escolar de pensamiento dialéctico. Adorno toma esta expresión con demasiada literalidad. Trasladar la imagen dialéctica a la conciencia a fuer de sueño le parece puro subjetivismo. El fetichismo de la mercancía, sostiene contra Benjamin, no es un hecho de la conciencia, sino que es dialéctico en el sentido eminente de que produce conciencia, es decir, imágenes arcaicas en los individuos alienados en el mundo burgués. Pero Benjamin no necesita exponerse a esta demanda de la crítica ideológica; no pretende remontarse por detrás de las formaciones de la conciencia para llegar a la objetividad de un proceso de valorización por el que el fetiche de la mercancía adquiere poder sobre la conciencia de los individuos. Lo que Benjamin quiere, y lo único que en realidad necesita, es

investigar «la forma en que el fetichismo es aprehendido en la conciencia colectiva», ya que las imágenes dialécticas *son* fenómenos de conciencia y no, como piensa Adorno, fenómenos trasladados de modo arbitrario a la conciencia.

Pero también el propio Benjamin se equivoca sobre la diferencia que existe entre su procedimiento y la crítica marxista de las ideologías. En los manuscritos póstumos sobre los «Pasajes» se dice en una ocasión:

> Si la infraestructura determina en cierto modo a la superestructura en lo que respecta al material del pensamiento y de la experiencia y esta determinación no es la de un simple reflejo, ¿cómo hay que caracterizarla entonces *si prescindimos por completo de la causa de su aparición* (!)? Como su expresión. La superestructura es expresión de la infraestructura. Las condiciones económicas en las que está la sociedad encuentran su expresión en la superestructura.[199]

La expresión es una categoría de la teoría benjaminiana de la experiencia; se refiere a aquellas correspondencias no sensibles entre la naturaleza animada y la inanimada en las que se posa la mirada fisiognómica tanto del niño como del artista. La expresión es para Benjamin una categoría semántica, que está más cerca de lo que pretendieron Kassner e incluso Klages que del teorema de la base y la superestructura. Esta misma incomprensión frente a la crítica ideológica tal como la practica Adorno se pone de manifiesto cuando Benjamin hace el siguiente comentario sobre algunos capítulos de lo que después sería el libro de Adorno sobre Wagner: «Me ha interesado en especial *una* tendencia de este trabajo: la de emplazar lo fisiognómico de forma inmediata y casi sin mediación psicológica en el espacio social».[200] En realidad no era psicología lo que tenía Benjamin en mientes, pero tampoco una crítica de la conciencia necesariamente falsa. A lo que *su* crítica se refería era a las fantasías colectivas, depositadas tanto en los caracteres expresivos de la vida diaria como en la literatura y en el arte, que nacen de la secreta comunicación entre el primordial potencial semántico de las necesidades humanas y las condiciones de vida generadas por el capitalismo.

En una carta sobre los «Pasajes», Adorno apela al objetivo «por el que usted ha consumado el sacrificio de la teología».[201] Sin duda Benjamin consumó ese sacrificio al no aceptar ya la iluminación mística más que como iluminación profana, esto es, como una experiencia exotérica, una experiencia generalizable. Pero Adorno, que frente a Benjamin fue sin duda

alguna el mejor marxista, no se dio cuenta de que su amigo nunca estuvo dispuesto a abandonar la herencia teológica, por lo menos en el sentido de que a su teoría mimética del lenguaje, a su teoría mesiánica de la historia y a su comprensión revolucionario-conservadora de la crítica siempre las consideró inmunes a las objeciones del materialismo histórico, si es que lo que había que hacer no era ya poner simplemente a esta muñeca bajo tutela. Y esto queda de manifiesto incluso allí donde Benjamin se declara comunista comprometido: en su asentimiento a una politización instrumental del arte. A mi entender, este asentimiento, que aparece con toda claridad en la conferencia «El autor como productor»[202] no es más que una perplejidad que resulta de que de la crítica *salvadora,* a diferencia de lo que ocurre con la crítica *concienciadora,* en modo alguno puede obtenerse una relación inmanente con la praxis política.

La crítica ideológica, cuando en el interés en apariencia general descubre un interés particular de los dominadores, se convierte en una fuerza política. Al sacudir las estructuras normativas que mantienen atrapada la conciencia de los oprimidos y terminar en acción política, lo que la crítica ideológica pretende es liberar el poder o violencia estructural incrustado en las instituciones. Y su objetivo es cancelar participativamente el poder liberado. El poder estructural puede también desencadenarse preventiva o reactivamente desde arriba. Entonces adopta la forma de la movilización parcial de las masas que practicó el fascismo, que no cancela el poder desatado, sino que lo neutraliza de una forma difusa.

He mostrado cómo en *este* marco de referencia que representa la crítica ideológica no puede tener cabida el tipo de crítica que desarrolla Benjamin. Una crítica que se apresta a saltar sobre los «ahora» pasados con la finalidad de salvar potenciales semánticos tiene que guardar por fuerza una relación sumamente indirecta con la praxis política. De esto no se percató Benjamin con la suficiente claridad.

En un temprano artículo que se titula «Contribución a la crítica del poder» distingue entre el poder o violencia que crea derecho y el poder mantenedor del derecho. Este último es la violencia legítima que ejercen los órganos del Estado; aquel es la violencia estructural liberada en la guerra y en la guerra civil, que está presente de forma latente en todas las instituciones.[203] El poder creador de derecho no tiene un carácter instrumental como lo tiene el mantenedor del derecho, sino que más bien

«se manifiesta». Y donde se manifiesta ese poder o violencia estructural encarnado en las ideas e instituciones vigentes es en aquella esfera que Benjamin, lo mismo que Hegel, reserva al destino: en los destinos de la guerra y las familias. Con todo, los cambios en esa esfera de la historia natural no cambian nada: «Si nos limitamos a mirar a lo más próximo, lo más que podemos observar es un vaivén dialéctico entre las configuraciones del poder como creador de derecho y mantenedor del derecho […] esto dura hasta que nuevos poderes o los derrocados antes triunfan sobre el poder que hasta ahora había creado el derecho y fundan un nuevo derecho destinado también a la caída».[204] Volvemos a encontrarnos aquí con la concepción benjaminiana del destino, que presupone un continuo de lo siempre igual, en que consiste la historia natural, y que excluye cambios acumulativos en las estructuras de la dominación.

Es aquí donde entra en liza la figura de la crítica salvadora; y de acuerdo con esa figura construye Benjamin en ese momento el concepto de poder revolucionario: inviste, por así decirlo, con las insignias de la praxis al acto de interpretación que extrae de la obra de arte la ruptura puntual del continuo de la historia natural que esa obra significa, y que actualiza esa ruptura para el presente. Y en esto consiste entonces el poder «puro» o el poder «divino», que tiene por objeto «la ruptura de la carrera en círculo bajo la magia de las formas míticas de derecho».[205] Benjamin conceptualiza el poder «puro» en el marco de su teoría de la experiencia; por eso ha de despojarlo de los atributos de la acción racional con respecto a fines: el poder revolucionario es, al igual que el mítico, un poder que se manifiesta: es «la más alta manifestación del poder puro a través de los hombres».[206] De forma enteramente consecuente, Benjamin echa mano del mito soreliano de la huelga general y de una práctica anarquista que se caracteriza por desterrar del ámbito de la práctica política el carácter instrumental de la acción y por negar la racionalidad con respecto a fines para reemplazarla por una «política de los medios puros»: «Sobre la violencia [de tal práctica] no puede juzgarse ni por sus efectos ni por sus fines, sino solo de acuerdo con la ley de sus medios».[207]

Era 1920. Nueve años después, Benjamin escribe su famoso artículo sobre el movimiento surrealista, con el que entretanto había adquirido auge la idea baudelairiana de un hermanamiento entre sueño y acción. Lo que Benjamin había concebido como poder puro, había adquirido una forma

sorprendente en la provocación surrealista; en los desatinos surrealistas, el arte se había trastocado en acción expresiva, había quedado superada la separación entre acción poética y acción política. Así, Benjamin pudo ver en el surrealismo la confirmación de su teoría del arte. Sin embargo, los ejemplos de poder puro que dio el surrealismo encontraron en Benjamin un espectador ambivalente. Política como autoescenificación o incluso política poética: cuando Benjamin advirtió en qué podía parar este desarrollo, ya no pudo cerrarse a las diferencias de principio entre lo que es una acción política y lo que es pura automanifestación: «Pues sería tanto como desechar por completo una preparación metódica y disciplinada de la revolución y sustituirla por una práctica oscilante entre el ejercicio y los preludios de una fiesta».[208] Alentado por su contacto con Brecht, Benjamin se libera a partir de entonces de sus anteriores inclinaciones anarquistas, y empieza a ver ahora la relación entre arte y praxis política de manera preferente desde el punto de vista de la utilización organizativa y propagandística del arte para la lucha de clases. La decidida politización del arte es un concepto que Benjamin se encontró ya ahí. Pudo tener muy buenas razones para hacerlo suyo, pero no guarda ninguna relación sistemática con su propia teoría del arte y de la historia. Al adoptarlo tan sin reservas Benjamin está confesando de modo tácito que de su propia teoría de la experiencia no es posible obtener una relación inmanente con la praxis política. Ni la experiencia del *shock* es una acción, ni la iluminación profana un acto revolucionario.[209]

Poner el materialismo histórico al servicio de su teoría de la experiencia fue la intención de Benjamin; pero esa intención no pudo menos de conducirle a una identificación de éxtasis y política que no podía querer. Liberar tradición cultural a partir de los potenciales semánticos que no deben perderse para el estado mesiánico no es lo mismo que liberar dominación política a partir del poder estructural. No es en una teología de la revolución donde está la actualidad de Benjamin.[210] Su actualidad se nos muestra, más bien, si, procediendo a la inversa, tratamos de «poner al servicio» del materialismo histórico la teoría benjaminiana de la experiencia.

VII

Una teoría dialéctica del progreso, que es lo que pretende ser el materialismo histórico, ha de mantenerse alerta: lo que se presenta como progreso puede revelarse enseguida como una perpetuación de lo supuestamente superado. De ahí que hayan quedado integrados en la dialéctica de la Ilustración cada vez más teoremas de la contrailustración y que hayan sido incorporados a una teoría del progreso cada vez más elementos de la crítica del progreso, y ello por mor de la idea misma de progreso, que ha de ser lo bastante sutil y firme para no dejarse deslumbrar por la mera apariencia de emancipación. Solo a una cosa ha de oponerse con rotundidad, y es a la tesis de que la emancipación misma hechiza u ofusca.[211]

En el concepto de explotación que determinó la crítica de Marx, pobreza y dominación eran todavía una sola cosa. Pero entretanto, la evolución del capitalismo nos ha enseñado a distinguir entre hambre y represión. Las privaciones a las que se puede hacer frente con un aumento del bienestar son distintas de aquellas a las que solo pueden remediarse no con un crecimiento de la riqueza social, sino de la libertad. En «Derecho natural y dignidad humana», Bloch introduce estas distinciones en el concepto de progreso, que son distinciones a que nos fuerza el éxito cosechado por las fuerzas productivas desarrolladas en el capitalismo.[212] Cuanto más se perfila en las sociedades desarrolladas la posibilidad de conciliar la represión con el bienestar, es decir, de satisfacer las demandas que se hacen al sistema económico sin necesidad de satisfacer las demandas genuinamente políticas, tanto más se desplaza el acento de la eliminación del hambre a la emancipación.

Ahora bien, en esta tradición que se remonta a Marx, Benjamin fue uno de los primeros en señalar otro momento *más* en el concepto de explotación y en el de progreso: junto al hambre y la represión, el fracaso; junto al bienestar y la libertad, la felicidad. Vio asociada la experiencia de felicidad, que él llamaba «iluminación profana», a la salvación de la tradición. La demanda de felicidad solo puede satisfacerse si no se seca la fuente de aquellos potenciales semánticos que necesitamos para interpretar el mundo a la luz de nuestras necesidades. Los bienes de la cultura son el botín que

los dominadores llevan consigo en su marcha triunfal; de ahí que el proceso de la tradición deba arrancarse de las manos del mito. Ahora bien, no es posible arrancar la cultura de las manos del mito sin una superación de la represión incrustada en las instituciones; pero por un momento nos invade esta sospecha: ¿no será posible una emancipación sin felicidad y vacía, lo mismo que es posible un bienestar relativo sin superación de la represión? Es esta una pregunta que entraña sus riesgos, pero la que no podemos considerar ociosa en absoluto en el umbral de una posthistoria en que las estructuras simbólicas están consumidas y gastadas, y desprovistas de sus funciones imperativas.

Benjamin no hubiera planteado esa cuestión. Se aferró siempre a la idea de una felicidad, a la vez espiritualísima y sensualísima, entendida como una experiencia masiva. Y la perspectiva de que esa experiencia pudiera perderse para siempre lo aterrorizaba tanto, porque con la mirada rígidamente puesta en el estado mesiánico, observaba cómo el progreso se ve burlado de manera sucesiva por el progreso mismo en cuanto atañe a su plenitud. La crítica a la lectura kaustkiana del progreso es, por tanto, el contenido político de sus tesis sobre filosofía de la historia. Y aun cuando no pueda mantenerse —en lo que se refiere a cada una de las tres dimensiones por separado— que los progresos en el aumento del bienestar, la ampliación de la libertad y el fomento de la felicidad no son tales progresos hasta que el bienestar, la libertad y la felicidad no se hayan hecho generales, sí que resulta verosímil —en lo que se refiere a la jerarquía de las tres dimensiones— que el bienestar sin libertad no es bienestar y que la libertad sin felicidad no es libertad. Benjamin estaba completamente persuadido de ello: ni siquiera de los progresos parciales podemos estar seguros hasta el último día. Pero esta enfática convicción la mezcla con una concepción del destino según la cual los cambios históricos no representan cambio alguno si no se reflejan en el orden de la felicidad: «El orden de lo profano ha de buscar su sostén en la idea de felicidad». Y en esta perspectiva totalizadora, el despliegue acumulativo de las fuerzas productivas y los cambios intrínsecamente orientados de las estructuras de interacción quedan rebobinados en una reproducción de lo siempre igual, en la que se borra toda diferencia. Ante la mirada maniquea de Benjamin, que solo es capaz de percibir el progreso en las protuberancias de la felicidad, la historia parece la órbita de un planeta en extinción en dirección al cual de

cuando en cuando cruza el espacio algún relámpago. Esto le obliga a interpretar el sistema económico y el político con conceptos que solamente se ajustan en realidad a los procesos culturales: en la ubicuidad del ambiente de culpa se sumergen y borran todas aquellas evoluciones que, pese a su problemática unilateralidad, tienen lugar no solo en la dimensión de las fuerzas productivas y de la riqueza social, sino también en la dimensión en que, a la vista de la perenne pujanza de la represión, tan difíciles resultan las distinciones: me refiero a los progresos, sin duda precarios y permanentemente amenazados de regresión, en los productos de la legalidad e incluso en las estructuras formales de la moralidad. En la melancolía de una rememoración de lo fracasado y de una evocación cada vez más mortecina de los momentos de felicidad, el sentido histórico corre el riesgo de atrofiarse y de no percibir los progresos profanos. Por supuesto, estos progresos generan sus propias regresiones, pero es en ellas donde prende la acción política.

La crítica que Benjamin hace del progreso vacío ataca a un reformismo sin alegría cuyo sensorio lleva ya embotado mucho tiempo para percibir la diferencia entre las mejoras en la reproducción de la vida y una vida plena, o digamos mejor: una vida que no resulte fallida. Pero esta crítica solo se vuelve radical si logra hacer visible esa diferencia en el seno mismo de esas mejoras de la vida, que no pueden menospreciarse. Esas mejoras no crean recuerdos nuevos, pero disuelven recuerdos viejos y malditos. Las negaciones lentas y graduales de la pobreza e incluso de la opresión, esto hay que admitirlo, son negaciones que no dejan huellas: alivian, pero no llenan, pues solo un alivio capaz de interiorizarse y rememorarse constituiría una etapa preliminar de la plenitud. En vista de esta circunstancia nos encontramos hoy con dos posiciones llevadas al extremo: la contrailustración, apoyándose en antropologías pesimistas, pretende estar en conocimiento de que las imágenes utópicas de la plenitud son ficciones útiles para la vida de una criatura finita, que nunca podrá trascender su simple vida en la dirección de una vida buena. La teoría dialéctica del progreso, por el contrario, se halla demasiado segura del pronóstico de que el logro de la emancipación significa también plenitud. La teoría benjaminiana de la experiencia, si se convirtiera no en cogulla, sino en núcleo del materialismo histórico, podría oponer a la primera posición una esperanza fundada y a la segunda una duda profiláctica.

Hablamos solo de duda, de la duda que sugiere el materialismo semántico de Benjamin: ¿hemos de excluir la posibilidad de una emancipación carente de significado? Emancipación significa en las sociedades complejas una transformación participativa de las estructuras administrativas de decisión. ¿No podría algún día una humanidad emancipada encararse consigo misma en los espacios ampliados de una formación discursiva de la voluntad y verse, empero, desprovista de la luz en la que fuera capaz de interpretar su vida como una vida buena? La venganza de una cultura explotada durante milenios para la legitimación del dominio radicaría entonces, en el instante mismo de la superación de represiones ancestrales, en que ya no llevaría sin duda en su seno ninguna violencia, pero tampoco ningún contenido; sin el aporte de esas energías semánticas a las que se refiere la crítica salvadora de Benjamin, las estructuras del discurso práctico implantadas al final con todas sus consecuencias se revelarían desiertas.

Benjamin está casi a punto de arrancar de las manos de la contrailustración, para una teoría del progreso, el reproche de vacía reflexión que aquella hace a esa teoría. Con todo, quien busque en eso la actualidad de Benjamin se expone a la objeción de que a los esfuerzos emancipatorios no se los puede cargar así, sin más, dada una realidad política que no se asienta sobre suelo muy firme, con nuevas hipotecas por sublimes que estas puedan ser: lo primero es lo primero. Me refiero a que un concepto matizado de progreso abre una perspectiva que, lejos de acobardarnos, puede dotar de mejor puntería a la acción política. Pues en unas circunstancias históricas que nos impiden pensar en la Revolución y que sugieren la expectativa de largos y persistentes procesos de conmoción social, tiene que cambiar también la idea de revolución como proceso de formación de una nueva subjetividad. La hermenéutica conservadora-revolucionaria de Benjamin, que descifra la historia de la cultura desde el aspecto de un poner a salvo para el momento mesiánico, puede indicarnos un camino.

Una teoría de la comunicación lingüística que quiera integrar las ideas de Benjamin en una teoría materialista de la evolución social tendría que pensar de manera conjunta dos párrafos de Benjamin. Me refiero a su afirmación de que «existe una esfera de concierto humano hasta tal punto exenta de todo dominio que es enteramente inaccesible al poder: la esfera

propiamente dicha del entendimiento, el lenguaje»,[213] y a una advertencia suya relacionada con lo anterior: «Pesimismo en todos los frentes. Por supuesto… y sobre todo desconfianza, desconfianza, desconfianza contra todo entendimiento entre las clases, los pueblos y los individuos. Y eso sí, una ilimitada confianza en la IG Farben y en el pacífico perfeccionamiento de la Luftwaffe».[214]

15

GERSHOM SCHOLEM

LA TORÁ DISFRAZADA (1978)

Estimado y venerado señor Scholem:

Por invitación de la embajada alemana, venimos a Israel como ciudadanos de la República Federal de Alemania para rendirle este homenaje. Aun cuando pudiéramos apelar al amigable consentimiento del homenajeado, no podemos evitar la delicada cuestión de qué es en realidad lo que nos justifica a dar este paso. ¿A quién se le hubiera ocurrido enviarnos con un encargo similar, digamos, a París para celebrar el octogésimo aniversario de Jean-Paul Sartre? Si en el caso de Scholem podemos apelar sin arrogancia a un derecho de tipo especial a felicitarle, ese derecho solo puede basarse en algo bien simple. Hoy poseemos, y no quiero evitar esta forma de expresarme, nueve libros, que Scholem ha escrito en alemán; la maestría de su impecable prosa científica demuestra que su autor es nativo de esta lengua.

Pero esto solo sería un simple hecho si la comunidad de lengua materna significara que compartimos la misma cultura, las mismas tradiciones y las mismas experiencias históricas. Los judíos y los alemanes tuvieron sin duda un periodo de historia en común, en la que no compartieron, sino que repartieron de una forma muy desigual los dolores y sacrificios, y esto mucho antes de que la violencia física de un grupo frente al otro erradicara toda idea de comunidad. Esto, señor Scholem, nos lo ha dejado usted muy claro tanto a mí como a todos nosotros.

Permítame que hable un momento de «nosotros», es decir, de la generación cuya evolución espiritual se inició después de la guerra con el

recuerdo de la catástrofe. Para nosotros aquel discurso suyo de 1966 en el que ponía al descubierto las profundas asimetrías en las relaciones entre alemanes y judíos constituyó una verdadera conmoción. ¿No acabábamos de reconocer en las mejores tradiciones, las únicas que sobrevivieron a la corrupción, corrientes de productividad judía, y no las habíamos admitido por vez primera sin reserva alguna? ¿No estábamos bajo la influencia intelectualmente dominante de un Marx, de un Freud o de un Kafka? ¿No habíamos sido aceptados como discípulos por aquellos que, como Bloch, Horkheimer, Adorno, Plessner y Löwith, habían vuelto de la emigración? ¿No habíamos descubierto a Walter Benjamin gracias a Adorno y a usted? Y esto era solo el caso más impresionante. Otras líneas conducían a Hannah Arendt, a Norbert Elias, a Eric H. Erikson, a Herbert Marcuse, a Alfred Schütz, conducían a Karl Kraus, a Franz Rosenzweig, a Georg Simmel, a los freudomarxistas de los años veinte. Y aparte de eso, a mí me llegó a las manos un curioso libro sobre las principales corrientes de la mística judía,[215] que me sorprendió con las relaciones de parentesco entre la teosofía de Jakob Böhme y la doctrina de un tal Isaac Luria. Detrás de las *Edades del mundo* de Schelling y de la *Lógica* de Hegel, detrás de Baader no estaban solo, pues, como nos habían enseñado, los antepasados suabos, no estaban solo el pietismo y la mística protestante, sino que a través de Knorr von Rosenroth estaba también aquella versión de la cábala, en cuyas consecuencias antinómicas se hallan prefigurados con más claridad que en ninguna otra parte las figuras de pensamiento y los impulsos de la gran tradición dialéctica. El autor que me abrió estas perspectivas se llamaba Scholem;[216] y en este Scholem leíamos años después que la asimilación de los judíos a la cultura alemana, a la que debíamos todo aquello, había sido «desde el principio un punto de partida equivocado»; «La emancipación trajo consigo la decidida negación de la nacionalidad judía como oponente en la discusión (germano-judía), una negación que fue exigida tanto por los alemanes como aceptada por la vanguardia de los judíos».[217]

En esta verdad trasparece todavía una reacción de defensa, pero *es* una verdad, una verdad histórica de la que la obra de usted extrae su justificación. Hoy creo ver *ambas* caras. Una vez que todo hubo pasado, volvió una última generación de eruditos, filósofos, escritores y artistas judíos, que han ejercido en Alemania una influencia intelectual como nunca

se había conocido. Sobre estas tradiciones germano-judías solo adquirimos derecho, también y precisamente después de Auschwitz, si conseguimos continuarlas de forma productiva y usarlas de tal suerte que aprendamos a volver sobre nosotros mismos la mirada de los exiliados educada en Marx, Freud y Kafka, para identificar las porciones extrañadas, reprimidas y rígidas como algo desgajado de la vida. Este es el futuro de la asimilación, convertida ya en pasado, del espíritu de los judíos alemanes. Ahora bien, *el* futuro por el que usted aboga, señor Scholem, es otro distinto.

En Johann Peter Hebel encuentra usted la gran excepción, a aquel que admitía al judío como judío, que «veía en el judío lo que este tenía que dar y no lo que tenía que abandonar».[218] Una de sus más profundas convicciones es que la simetría del dar y del tomar solo podría quedar restablecida mediante una vuelta del espíritu judío y la nación judía a su propia historia. Y así, usted ha hecho cuanto estaba en su mano para que hoy el mundo de la mística judía, es decir, unos tesoros que los judíos podían ofrecer de su propio, hayan sido extraídos de las oscuras fuentes en que yacían y expuestos ante los ojos de todos. Con ello ha aclarado usted la situación del dar y el recibir. Mi tarea no es, por tanto, como prevé el protocolo, pronunciar un discurso de encomio, sino de agradecimiento.

Quien da las gracias tiene que saber decir qué agradece. Voy a intentarlo, aunque no es tan simple. La transparencia de la prosa científica de Scholem solo es tal a primera vista. Su discurso histórico-filológico tiene muchas capas. No me siento capaz de valorar de manera adecuada al Scholem filólogo e historiador; pero quien profundiza en los escritos de Scholem descubre tras el filólogo científico a otras clases de filólogo: al enamorado, al descubridor, al sionista militante, y por último al filólogo que se convierte en teorizador de su objeto.

No hace falta haberle acompañado a Ackermann, la tienda de libros viejos y de ocasión, ante la que durante más de cincuenta años nunca ha pasado usted de largo en ninguna de sus visitas a Múnich, para descubrir en usted al filólogo enamorado. De entre los muchos Scholem que encierra este de ochenta años, nos habla el enamorado de los libros cuando nos cuenta cómo cuando tenía diecisiete consiguió por cincuenta peniques, en un puesto junto a la Universidad de Berlín, un ejemplar de la sátira de Lichtenberg contra los intentos de Lavater de convertir a Moses

Mendelssohn, para añadir después con picardía: el año pasado se vendía un ejemplar de ese escrito por mil quinientos marcos.[219]

Vemos también cómo irrumpe la pasión del filólogo descubridor cuando usted recuerda aquel hallazgo de unos manuscritos realizado en 1938 en el Seminario teológico judío de Nueva York, con el que logró aclarar un enigma de la investigación sobre Reuchlin que había durado generaciones: «Fue una verdadera hora de júbilo para mí cuando miré aquellas páginas que contenían casi la totalidad de las citas que encontramos en la obra de Reuchlin».[219] Hasta entonces no se sabía cómo Reuchlin había logrado acceder a las muchas fuentes de la cábala, que con frecuencia cita mal. Pero para que Scholem llegara a convertirse dentro de la tradición de la ciencia del judaísmo en un descubridor, en un investigador imparcial del mundo de símbolos de la mística judía, había sido necesario un estímulo más.

En los incansables esfuerzos de este gran filólogo yace el impulso intelectual, la experiencia histórica y la sensibilidad de aquella generación de los movimientos juveniles anterior a la Primera Guerra Mundial. El giro que Scholem ha dado a la investigación sobre la cábala está inspirado por la conciencia que despertó en él el movimiento sionista. El propio Scholem considera la exploración de la mística judía como parte de ese movimiento que tiene como meta «el renacimiento del pueblo judío», movimiento «que también hizo posible una nueva visión de la historia judía».[220]

Pero a mí, más que el científico insobornable, más que ese enamorado de los libros, más que el descubridor apasionado, más que ese educador que bebe de la historia de su pueblo, me fascina el teórico que Scholem no querría ser en modo alguno, y que se hace fuerte tras múltiples murallas filológicas.

Los filólogos tienen que entender también los objetos de que trata un texto, ya que de otra manera no lograrían hacerlo comprensible. Cuanto más apartados están dichos objetos de la experiencia cotidiana, tanto menos podrá ejercerse la artesanía del trabajo filológico de forma puramente instrumental, tanto más tendrá el filólogo que convertirse también en un experto del ámbito de objetos sobre el que versa su trabajo. De esta forma, los grandes filólogos e historiadores de las ciencias del espíritu también han sido siempre un poco juristas, teólogos o filósofos. Pero ¿cómo se las arreglará el filólogo que tiene que habérselas con textos místicos? Deberá salvar una doble distancia. Los textos mismos expresan ya una especie de

paradoja sobre la que reflexionaron los románticos hasta Kierkegaard: estos textos han de expresar lo inexpresable. Esta distancia todavía podría salvarse si el intérprete de esta comunicación indirecta pudiera convertirse en experto religioso, en místico. Pero esto no está en su mano, y tampoco Scholem es un místico. De ahí que el filólogo tenga que acercarse aquí a su objeto utilizando el rodeo de una *teoría del objeto.* La apropiación teórica del contenido de las tradiciones místicas es aquí el único puente, por el que forzosamente ha de pasar la filología de la mística si quiere entender y hacer comprensible alguna cosa. Y si repasamos los escritos de Scholem, resulta que solo una vez ha hablado *como* teórico, bajo un título que por lo demás denota su mala conciencia histórico-filológica; me refiero a sus «Diez reflexiones *ahistóricas* sobre la cábala».[221]

Este breve trabajo se distingue del resto de los escritos de Scholem porque la habitual claridad cartesiana de su lenguaje queda sustituida aquí por una conceptualización dialéctica, casi por imágenes dialécticas. Scholem se sirve en este escrito de esa forma de expresarse de desveladora enigmaticidad que tanto había admirado en su amigo Benjamin. El texto empieza haciendo referencia a la paradoja que supone la filología de una disciplina mística como es la cábala: «¿Permanece visible en él, en el filólogo, algo de la ley de la cosa misma o desaparece justo lo esencial en esta proyección de lo histórico?». La respuesta es ambivalente. Solo una tradición en decadencia puede convertirse en objeto de la filología y necesita de ella; aunque también es verdad que la grandeza de una tradición solo se hace visible a través del medio de una apropiación objetivante: «la auténtica tradición permanece oculta».

En los nueve capítulos que siguen a este primero, Scholem recoge todos los motivos teóricos con que nos topamos en su obra como articulaciones teóricas del trabajo de interpretación. Permítame subrayar al menos dos de estos temas: uno se refiere a teoría del conocimiento y el otro a filosofía de la historia.

El primero queda circunscrito por los conceptos de revelación, tradición y doctrina. El punto de partida es la parábola rabínica de que las Sagradas Escrituras se parecen a una gran casa con muchos aposentos, delante de cada uno de los cuales hay una llave, que no es la suya. Todas las llaves están cambiadas.[222] Aquí la tradición queda bañada de una luz kafkiana. Pues ¿qué significa tradición? En primer lugar: doctrina. La enseñanza de la

palabra profética es el medio de transmisión del saber que surge con las grandes religiones mundiales. El judaísmo rabínico estiliza la exégesis de las Sagradas Escrituras hasta convertirla en género literario. Con esta forma la conoció todavía Scholem cuando a los dieciséis años inició sus estudios hebraicos con el rabino Isaak Bleichrode y «aprendió el Talmud».[223] Pero ¿era esto todavía doctrina, todavía tradición en un sentido ininterrumpido?

Durante el siglo XIX se desarrollaron las ciencias del espíritu. Producto ambivalente de la Ilustración, esas ciencias fueron las modernas esclusas por las que se cortaron las corrientes de la tradición. La estructura de la tradición fue traída a la conciencia en términos hermenéuticos; tradición y doctrina quedaron desenmascaradas como formas dogmáticas de pensamiento. Pero, por otro lado, las ciencias del espíritu estaban interesadas en que aquellas tradiciones cuya continuidad ellas representaban sin duda todavía, aunque fuera de forma reflexiva, no se disolvieran en puras opiniones. Y así se movieron en una curiosa ambivalencia entre la aclaración de documentos de los que todavía podemos aprender algo importante para la vida y el desencantamiento de su pretensión de validez dogmática. Esta ambivalencia sigue inquietando todavía a la filología que participa de sus objetos. Desde Schleiermacher hasta Gadamer la hermenéutica filosófica ha venido tratando de acabar con esa ambivalencia, intentando que no se descomponga lo que la metodología de las ciencias del espíritu aniquila a la vez que hace posible, es decir, la apropiación de la tradición.[224] Este mismo problema se le plantea también a Scholem; pero no parece inquietarle. Scholem puede hacer frente al problema del historicismo, al que aquí me refiero, con un concepto de tradición formado y perfilado en la cábala. Permítame que explique esto.

El místico, que apela a iluminaciones, es decir, a un acceso directo e intuitivo al proceso de la vida divina, es el oponente nato de los administradores de oficio de la auténtica palabra de Dios, esto es, del sacerdocio —y ello aun cuando la mística judía se haya presentado hasta el siglo XVII como ortodoxa y haya sido una fuerza de tipo más bien conservador—. Los cabalistas tienen un lógico interés por revalorizar la Torá oral frente a la Biblia. Atribuyen un alto rango a los comentarios con que cada generación se apropia de la revelación. No identifican ya la

revelación con la Torá escrita. Para ellos la verdad no se halla fijada, no está positivamente expresada en un conjunto bien delimitado de enunciados, que hiciera que la tradición pudiera agotarse en una reproducción hecha de la forma más fiel posible. Como revelación se considera más bien al proceso mismo de la tradición; la revelación se ve remitida al comentario creador. La Torá escrita solo se completa con la oral; la voz de Dios habla a través de la disputa de interpretaciones de los entendidos en la Escritura de todas las generaciones, hasta el último día.[225] Esta disputa apuraría la fuente divina. Más tarde esta concepción cabalística es objeto de una ulterior radicalización. A la misma Torá escrita solo se la considera ya, ora como una simple traducción de la palabra divina al lenguaje de los hombres, ora como una mera interpretación disputable. Todo es Tora oral. La escrita es un concepto místico que remite al estado mesiánico de un conocimiento futuro.[226] Sabemos de la revelación, pero todas sus llaves están cambiadas.

En torno a este punto, del que la mística judía realiza múltiples variaciones en signos y parábolas, gira sin cesar el pensamiento de Scholem. Aquí parece buscar la solución al problema de cómo conciliar la falibilidad del conocimiento humano, de cómo conciliar la multiplicidad histórica de interpretaciones, con una pretensión incondicionada y universal de verdad.

En su desbordante plenitud de sentido, la Torá ofrece a cada generación e incluso a cada individuo una cara distinta, permaneciendo, sin embargo, idéntica. La Torá del árbol del conocimiento es una Torá disfrazada. Cambia de trajes, y estos trajes son la tradición. Solo en el estado de redención, cuando queden unificadas la teoría y la práctica y se junten el árbol del conocimiento y el árbol de la vida, saldrá a la luz la Torá desnuda y sin disfraces. Solo en esta luz se hará patente la oculta unidad de la diversidad de interpretaciones en pugna. El concepto místico de tradición encierra, pues, un concepto mesiánico de verdad, que es capaz de hacer frente al historicismo. La dimensión del tiempo, los siglos a lo largo de los cuales no cesa el diálogo doctrinal y que están orientados hacia el punto de fuga de la obtención final de un consenso (*in the long run*, reza la fórmula secularizada de Peirce), permite reconciliar la falibilidad del *proceso* de conocimiento con la perspectiva de la incondicionalidad del conocimiento.

Desde esta perspectiva, también las ciencias objetivantes del espíritu se ven libres del terror que representa la relativización de toda pretensión de

validez. Lo mismo que el conocimiento humano en general, también ellas comparten con las tradiciones que se apropian el estatus ambivalente de una Torá disfrazada que oculta las chispas de la verdad y que no otorgará la luz de la certeza hasta que despunte el último día. Pero esta teoría de la verdad no cuenta con un concepto de tradición vuelto únicamente hacia atrás. La tradición no se considera ya como continuación y renovación de las viejas verdades; lo mismo que irrumpe en la iluminación mística, la verdad puede irrumpir también en la tradición haciendo saltar su continuidad. La tradición no se funda ya en un conocimiento inequívoco y evidente, sino en la idea de un conocimiento cuya resolución mesiánica está pendiente todavía; de ahí que viva de la tensión entre sus contenidos conservadores y sus contenidos utópicos. Este concepto de tradición puede dar cobijo lo mismo a revoluciones que a restauraciones; despoja a lo que en otro tiempo llamábamos tradición de su carácter dogmático.

Y es aquí donde el tema de teoría del conocimiento se compenetra con el de filosofía de la historia. Lo mismo que el complejo: conocimiento, tradición y doctrina, también la idea de la fuerza creadora de la negación, de la autonegación de Dios, puede constituir otro ejemplo de los resultados sistemáticos de una lectura «ahistórica» de la cábala. Entre «Diez reflexiones ahistóricas» encontramos la siguiente: «El lenguaje materialista de la cábala de Luria, sobre todo en su deducción del *Tsimtsum* (de la autocontracción de Dios), hace pensar si el simbolismo que se sirve de tales imágenes y de tal forma de hablar no podría ser también la cosa misma». [227]

Mientras que en el ámbito del pensamiento mítico y también en el del pensamiento metafísico el proceso de la creación siempre se pensó como una creación a partir de algo, a partir del caos o de una materia que precede al principio creador, con la fórmula judeocristiana de la *creatio ex nihilo* se abre paso una idea radicalmente nueva: a la nada de la cual la voluntad absoluta crea el mundo ya no es posible pensarla como una potencia fuera del poder creador. Y es justo el pensamiento místico, que se abisma en el proceso de la vida divina el que se agarra con los dientes a esta fórmula. [228] lsaac Luria, lo mismo que Jakob Böhme, puede conectar con la concepción según la cual Dios desciende a sus propias profundidades para

hacerse a sí mismo a partir de ellas, explicando así la creación a partir de la nada según la imagen dialéctica de un Dios que se contrae y engendra en sí un abismo al que desciende, sobre el que se repliega, liberando de ese modo el espacio que han de ocupar las criaturas. El primer acto de creación es una autonegación por la que Dios, por decirlo así, provoca la nada —una doctrina que se opone de manera rigurosa a la idea de emanación, procedente del neoplatonismo—. Este modelo ofrece la única solución consecuente del problema de la teodicea:

> Un mundo perfecto no puede ser creado porque entonces el mundo sería Dios y este no puede reduplicarse, sino solo contraerse. La ingenuidad de esperar de Dios que se reduplique a sí mismo es ajena por entero a los cabalistas. Precisamente porque Dios nunca puede reduplicarse, la creación tiene que estar sometida siempre a este extrañamiento, por decirlo hegelianamente, en el que para ser ella misma, no le queda más remedio que extraer de sí misma el mal.[229]

La autocontracción de Dios es la forma arquetípica del exilio, del autodestierro, que explica «por qué todo ser es desde ese acto originario un ser en exilio, que está necesitado de retorno y redención».[230] De esta concepción del abismo o de la materia o de la ira, en los que Dios se encoge en su egoísmo, entendido este en sentido literal, parten diversas líneas que a través de Schelling y de Hegel conducen hasta Marx. Una primera línea acaba en la dialéctica materialista de la naturaleza: pues ya para el místico luriano ese perpetuo proceso de creación significa que la contracción de Dios se renueva en cada proceso de la naturaleza, que el contacto con la nada se repite en cada proceso de la vida. Una segunda línea conduce a la teoría revolucionaria de la historia. Y una tercera, al nihilismo de una Ilustración posrevolucionaria. Estos dos últimos temas han ocupado intensivamente a Scholem.[231]

Es obvio que un Dios que se destierra a sí mismo carga de un profundo significado las experiencias históricas del exilio. Significado que se convierte en apocalíptico cuando el poder de lo negativo, el sufrimiento por las catástrofes de la expulsión, la opresión y el aislamiento, se interpretan como síntomas de la fuerza creadora de lo negativo, como síntomas de un giro hacia el bien. Queda aquí anticipada la idea de Hölderlin de que cuando el peligro arrecia al máximo, también despunta lo salvador. Si ya la creación empieza con el autoexilio de Dios, entonces el instante en que la catástrofe alcanza su extremo se transforma también en una indicación de la

posibilidad de redención: «Cuando os hayáis hundido en lo más profundo, en *ese* momento os salvaré».[232]

Con todo, el mundo de ideas de Isaac Luria no sirvió tanto de base a las ideas apocalípticas de la espontaneidad y la imprevisibilidad de la redención como al mesianismo de aquellos que estaban dispuestos a «forzar» la redención. Pues el acto de autoexilio significa *también* que Dios, al contraerse, otorga a los otros un espacio para la libertad y la responsabilidad. Su repliegue es condición de las catástrofes que con la «rotura de los vasos» se inician ya en el mismo proceso de la vida divina, y que con la caída de Adán empiezan a reproducirse en la historia de los pueblos. Dios se ha contraído hasta tal punto que la reconducción de las cosas a su lugar de origen queda abandonada a la responsabilidad del hombre. Y lo mismo que todo pecado es una repetición del proceso originario por el que Dios se exilia a sí mismo, así también toda obra buena contribuye a la vuelta de los expulsados: «El adviento del Mesías no significa para Luria otra cosa que la firma debajo del documento que escribimos nosotros mismos».[233] A la mística le fue siempre familiar la idea de un poder mágico de la contemplación, que puede obligar a moverse al corazón de la divinidad y preparar así en lo más íntimo del mundo el proceso de restauración de la naturaleza caída. La cábala posterior traslada este movimiento interno al exterior, convirtiéndolo en un activismo mesiánico que adquiere al final el sentido profano de una liberación política del exilio. Desde el primer Marx hasta Bloch y el último Benjamin la fórmula es entonces: no es posible una resurrección de la naturaleza sin una revolución previa de la sociedad.

Pero Sabbatai Zwi y Nathan Gaza, su profeta, no solo hicieron un uso mesiánico de estas ideas, sino también un uso *antinómico.*[234] A Sabbatai Zwi el sultán le puso ante la elección de sufrir el martirio o de pasarse al islam. Se decidió por la apostasía y esa caída fue justificada como un acto creador de descenso a lo oscuro. La caída es el componente trágico de la misión que tiene por objeto superar el poder de lo antidivino introduciéndose en su terreno más íntimo. Scholem ha estudiado en las sectas frankianas las consecuencias nihilistas de esta doctrina. Se ha remontado a lo largo de estos fenómenos de nihilismo religioso, desde la historia de los brujos hasta las primeras sectas gnósticas, pasando por los taboritas y adamitas, los beguinos y begardos, y los hermanos y hermanas

del espíritu libre;[235] todos ellos querían consumar el verdadero sentido de la ley, su sentido mesiánico, por medio de una práctica que representaba una transgresión de aquella. El modelo del descenso de Dios al abismo cubría en el mesianismo herético de los sabatianos tremendas visiones sobre la fuerza redentora de lo subversivo, a la vez que los correspondientes rituales, cuyo fin era manifestar la fuerza de la negación en la ejecución de acciones a la vez destructoras y liberadoras.

Cuando se lee hoy la exposición que hace Scholem del nihilismo religioso en el siglo XVIII, se columbran paralelismos, que sin embargo hay que trazar con suma precaución. Scholem subraya y documenta con testimonios biográficos la tendencia de la mística a convertirse en ilustración. El nihilismo de un Jakob Frank parece empujar la mística judía a un punto en que la envoltura religiosa se rompe desde dentro, y sus impulsos más profundos pueden quedar en conexión con las nuevas ideas de la Revolución francesa. Con todo, esta transformación de los contenidos religiosos en políticos tiene lugar con mucha frecuencia sin una mediación específica, de modo que cabe preguntarse si el antinomismo no representa ya una reacción ante la caída de lo religioso, de la misma manera que el surrealismo representa una reacción ante la desintegración del arte aurático, que se produce en la modernidad. Conocemos el interés de Benjamin por el surrealismo; ¿existía un paralelismo con el interés de Scholem por el antinomismo?

Los casos de nihilismo religioso y, si queremos expresarnos así, de nihilismo artístico se parecen en que se intentaría salvar el contenido propio de la religión, el contenido propio del arte, la sustancia de estas esferas de valor (como decía Max Weber), en el instante mismo de su desmoronamiento, por medio de una superación o destrucción radicales. Esto explica el carácter alemán de unas acciones que se agotan en sí mismas y el *schock* que quieren provocar. Rasgos parecidos ofrece una forma actual de terrorismo que desde el punto de vista de los implicados tendería a salvar, por medio de un exhibicionismo puramente destructivo y generador de *schocks,* el verdadero contenido de la revolución, en un momento en que esta apenas si es ya pensable en los países desarrollados, en los cuales tanto el Estado moderno como la práctica revolucionaria que le hacía frente se

están desmoronando o sufriendo una transformación que resulta difícil evaluar.

Del ramificado pensamiento de Scholem he entresacado solo estos dos temas: uno relativo a teoría del conocimiento y el otro a filosofía de la historia. Ambos reobran sobre la valoración que Scholem hace del momento actual del sionismo y el judaísmo. La energía espiritual y política de muchas generaciones de intelectuales judíos se ha sedimentado en los valores universalistas de los movimientos de liberación, tanto burgueses como socialistas. Pero frente a esto, Scholem insiste en que el universalismo necesita de una materialización. Alaba en el sionismo que no sea un movimiento mesiánico, sino que cuente con las limitaciones de la existencia histórico-política. Pero, por otro lado, ni identifica al judaísmo con la forma política de Israel ni con la forma tradicional de su herencia religiosa. En él ve ante todo una aspiración moral, un proyecto histórico que no es posible definir de una vez por todas. El judaísmo es una empresa espiritual; vive de sus orígenes religiosos, pero también puede sobrevivir a la secularización de esas raíces. Este concepto de judaísmo es vago. Se refiere a una particularidad histórica. Y sin embargo, en él se expresa un problema más general: ¿cómo puede un pueblo mantener su identidad en las condiciones del mundo moderno?

En una entrevista que le hicieron en 1970 le preguntaban a usted por lo que podía significar el pensamiento cabalista para el judaísmo de hoy. En ese momento, usted dudaba de que la cábala ofreciera todavía una respuesta viva a nuestra situación. Pero a la vez, para contestar, se servía usted de una figura cabalística: «Dios quiere aparecer como no Dios. Todas las cosas divinas y simbólicas pueden aparecer también con el ropaje de un misticismo ateo». Cuando ya no puede considerarse incuestionable la autoridad de la voz que dice «Yo soy el Señor, tu Dios», solo nos queda una tradición transformada en su concepto, que no conoce más que esta transgresión: comete una transgresión quien rompe el lazo vivo entre las generaciones. Entre las sociedades modernas, solo aquellas que logren introducir en las esferas de lo profano los contenidos esenciales de su tradición religiosa, tradición que apunta siempre por encima de lo simplemente humano, podrán salvar también la sustancia de lo humano.

Para el caso del judaísmo, para el caso de Israel, Scholem plantea el problema de la identidad en los términos siguientes:

> El ardiente paisaje de la redención concentró sobre sí, como sobre un punto focal, la mirada histórica del judaísmo. Nada tiene entonces de extraño que la disponibilidad para una irrevocable apuesta por lo concreto, que desde que se inició la vuelta utópica a Israel caracteriza por primera vez a nuestra generación dentro de la historia judía, una apuesta que ya no se deja entretener por vanas esperanzas habiendo nacido, como nació, del espanto y la muerte, se vea acompañada de acentos mesiánicos, a los que sin embargo ya no puede entregarse, comprometida como está con la historia y no con una metahistoria. ¿Podremos mantener esta apuesta sin sucumbir a la crisis de la pretensión mesiánica que con ella —al menos de manera virtual— nosotros mismos hemos provocado? Esta es la pregunta que el judío de hoy tiene que dirigir a su presente y su futuro a partir de su magno y peligroso pasado.[236]

16

HANS GEORG GADAMER

URBANIZACIÓN DE LA PROVINCIA HEIDEGGERIANA (1979)

l. En la primavera de 1940, Gadamer inauguró en Weimar un simposio sobre Hegel con una ponencia sobre «Hegel y la dialéctica antigua». La reacción que este intruso provocó entonces en el círculo de los especialistas en Hegel no debió de ser muy amigable si atendemos al recuerdo, todavía casi aterrado, de este Gadamer de setenta y siete años: «Yo no figuraba entre los hegelianos, pero a nadie le está prohibido saber algo de Hegel, digo yo […] Traté de recuperarme de aquel golpe visitando los sepulcros de nuestros grandes poetas en el cementerio de Weimar».[237] Gadamer sigue sin ser hegeliano, pero fue él quien en los años sesenta dio vida a la Deutsche Hegel-Vereinigung; ha sido él quien ha patrocinado importantes congresos internacionales en que los especialistas en Hegel han debatido sus trabajos; y a su iniciativa se debió el congreso sobre Hegel en Stuttgart en el año jubilar de 1970. Esa primera intervención de Gadamer sobre Hegel, que había provocado rechazo porque acercaba a Hegel demasiado a Platón, abre hoy por lo demás un libro que recoge los trabajos de Gadamer sobre Hegel;[238] el volumen se cierra con un artículo sobre «Hegel y Heidegger». Y estas son, en efecto, las dos estrellas que han iluminado el camino seguido por el pensamiento de Gadamer.

Cuando la ciudad de Stuttgart decidió crear el Premio Hegel, Gadamer, cuya iniciativa también resulta aquí reconocible, desplegó toda su influencia para conseguir que la primera edición del premio fuera para Heidegger. Sin embargo, el primer Premio Hegel fue para Bruno Snell. La fundación ha debido de tener en cuenta esta prehistoria cuando esta vez,

alternando con importantes especialistas de las ciencias del espíritu, vuelve a conceder el premio a un filósofo, y a uno que cuando se define a sí mismo suele decir, dos cosas: que es discípulo de Heidegger y que aprendió la artesanía de la filología clásica. Nadie sería capaz de tender hoy de forma más convincente que él un puente para salvar la distancia cada vez mayor que separa la filosofía de las ciencias del espíritu.

Tender puentes caracteriza la mentalidad y estilo de pensamiento de este filósofo: *«Distinguendum est,* por supuesto; pero mejor todavía: hay que aprender a ver las cosas juntas».[239] Esta máxima procede de la boca de Gadamer, pero quedaría formulada más gadamerianamente si dijéramos: hay que salvar distancias. No solo la distancia entre disciplinas que se han alejado entre sí, sino sobre todo la distancia temporal que se extiende entre los textos y las generaciones posteriores; la distancia entre los diversos lenguajes, que representa un desafío para el arte del intérprete; y también la distancia generada por la violencia de un pensamiento radical. Heidegger era de esa clase de pensadores radicales que abren en torno a sí un abismo. La gran aportación filosófica de Gadamer estriba, a mi entender, en haber tendido un puente sobre ese abismo. Mas la imagen del puente conlleva falsas connotaciones. Suscita la impresión de que alguien se limitara aquí a prestarnos auxilio pedagógico en nuestras tentativas de acercarnos a un lugar inaccesible. No es eso lo que quiero decir. Por eso sería mejor formularlo de esta otra manera: Gadamer urbaniza la provincia heideggeriana. Y téngase en cuenta que, sobre todo en alemán, con el término «provincia» no solo asociamos lo limitativo, sino también lo terco y duro de mollera y lo primitivo.

Sin duda, Gadamer ve todo esto de forma distinta. Le oí decir una vez que Heidegger necesitaba de un Karl Marx. Este último, aunque se oponía a Hegel, había impedido en su tiempo que se tratara de Hegel como si fuera un «perro muerto». Pero si no malinterpreto lo que está sucediendo a finales de los años setenta, Heidegger no necesita ya de *su* Marx; los peregrinos subculturales han irrumpido ya en lo abierto y en las sendas perdidas del monte. De ahí que necesitemos tanto más de alguien que prepare el camino por el que Heidegger pueda retornar del aislamiento que él mismo se impuso. Solo podrá ser alguien que siga a Heidegger a distancia, pero lo bastante de cerca para proseguir su pensamiento de forma productiva y con

los pies en el suelo. De esta clase es, a mi entender, la productividad de Gadamer.

2. La relación de Gadamer con Heidegger viene marcada por la distancia que empezaron imponiendo las propias circunstancias externas: Gadamer conoció a Heidegger, que solo era once años mayor que él, después de haber hecho pie en el mundo del neokantismo de Marburgo y cuando ya este discípulo de Natorp y amigo de Nicolai Hartmann, un colega mayor que él al que respetaba, había leído su tesis doctoral. En su autobiografía, que lleva el ambivalente título de *Lehrjahre* [«Años de aprendizaje»], Gadamer describe el mundo en que irrumpió entonces Heidegger: describe el círculo en torno al historiador del arte Richard Hamann, la influencia de Stefan George sobre la juventud, sus paseos con E. R. Curtius, las discusiones de los teólogos evangélicos, y también los círculos privados que celebraban reuniones periódicas para hacer lecturas; el círculo de Rudolf Bultmann, donde todos los jueves por la tarde se leía a los clásicos griegos, y el de Gerhard Krüger, donde se leían fragmentos de los clásicos de la literatura universal. Y esto durante más de quince años, separados como por un muro de cristal de los acontecimientos políticos de la República de Weimar. En este mundo, pues, Heidegger tuvo que producir el efecto de un relámpago. El anciano Gadamer nos lo recuerda: «No sería capaz de describir con la suficiente viveza el efecto que produjo la aparición de Heidegger en Marburgo».

Si ahora, desde una perspectiva biográfica, nos preguntamos lo que significó para Gadamer, tal vez debamos partir de la observación de que Gadamer se caracteriza a sí mismo por una serie de sucesivos deslindes. Gadamer procede de Silesia, una provincia prusiana, y estaba destinado a la carrera militar; pero Gadamer es nada menos que un prusiano, y desde luego su vocación es civil. Procede de una familia de universitarios donde predominaba el interés por las ciencias de la naturaleza. Su padre fue un químico muy orgulloso de su disciplina. Pero ya en el primer semestre de sus estudios, Gadamer se deja arrastrar por sus intereses humanistas al campo de las ciencias del espíritu. De ahí que se trasladara a Marburgo, entonces un lugar donde se enseñaba una filosofía de prestigio mundial y un activo centro de las ciencias del espíritu y la teología. También frente a este mundo de la filosofía académica y de un humanismo muy seguro de sí vuelve a deslindarse una vez más Gadamer, esta vez, con claridad, gracias

al estímulo que recibe de Heidegger. Hasta entonces había visto la tradición occidental con los ojos del historicismo del siglo XIX; pero llega Heidegger y actualiza esa tradición de forma mucho más radical dando un salto brusco a sus orígenes. Gadamer apela también a esa tradición, pero en adelante quiere ir más allá de «la religión civil del humanismo culto en que esa tradición había sobrevivido».[240]

Y este es el impulso fundamental que subyace a su principal obra filosófica, madurada durante decenios: la voluntad de entender y aclarar a los demás qué significa el encuentro con textos eminentes, qué hay del carácter vinculante de lo clásico, pues Gadamer sabe muy bien que ya no puede recurrir a un canon, sino que hay que pasar por detrás de todo canon para aclarar, recurriendo a la trama de sus influencias, las condiciones en las cuales una obra llegó a adquirir la significación de clásica:

> Una de las experiencias más elementales de la filosofía es que los clásicos del pensamiento filosófico […] hacen valer por sí mismos una pretensión de verdad que la conciencia contemporánea no puede rechazar ni cancelar. Puede que ese ingenuo sentimiento de autosuficiencia que caracteriza al presente se rebele contra ello […], pero el pensamiento filosófico ofrecerá seguramente una debilidad mucho mayor si uno se niega a exponerse a esa prueba de sí mismo y prefiere hacer el loco por su propia cuenta. Que en la comprensión de los textos de aquellos pensadores puede descubrirse una verdad *a la que no se podría acceder por otra vía* es algo que hay que admitir aun cuando esto contradiga los cánones de la investigación y el progreso.

3. Esta cita proviene de la introducción de *Verdad y método,* el libro con que Gadamer, a los sesenta años, por tanto relativamente tarde, después de una influyente actividad docente en Leipzig y Frankfurt y sobre todo en la cátedra de Jaspers en Heidelberg, se impone también en la literatura filosófica y es objeto del reconocimiento internacional. Por lo demás, en el carácter discursivo de este texto puede reconocerse todavía el contexto oral de la docencia de la que procede lo escrito. La hermenéutica filosófica que proyecta Gadamer no tiene el sentido de una doctrina del método, sino que es una tentativa de renovar después de Hegel, es decir, después del ambivalente final de la metafísica, la pretensión de verdad de la filosofía. La hermenéutica filosófica se plantea así la audaz tarea de reconstruir la continuidad de esta pretensión de verdad salvando una triple ruptura en la tradición, esto es, salvando los tres abismos que se han abierto entre nosotros y la filosofía de los griegos: me refiero a la triple ruptura que

representan el historicismo en siglo XIX, la física en el siglo XVII, y, a principios de la edad moderna, el paso a la comprensión moderna del mundo.

Gadamer tiende el primer puente en forma de una crítica a la teoría diltheyana de las ciencias del espíritu. Su propósito es superar la oposición entre la actualización puramente histórica y el conocimiento sistemático. Dirige su ataque contra una conciencia histórica que, al apropiárselas, encierra a las tradiciones en un museo privándolas de su fuerza de convicción. Frente a este objetivismo, Gadamer sostiene la tesis de que «el momento derivado de la trama de influencias históricas permanece operante en toda comprensión de la tradición, y ello aun cuando se haya abierto paso el método de las ciencias históricas […] que convierte en objeto a lo transmitido históricamente».[241]

Gadamer tiende el segundo puente en forma de una reconstrucción de la tradición humanista, de la tradición que apela a la *Crítica del juicio.* Su objetivo es superar la supuesta oposición entre una ciencia metódicamente estricta y la razón práctica. El ataque se dirige aquí contra un concepto de conocimiento objetivo y de método que otorga a las ciencias modernas de la naturaleza un monopolio sobre la capacidad humana de conocer. Frente a esto, Gadamer quiere hacer valer la legitimidad de una comprensión que antecede al pensamiento objetivante y que pone en conexión las formas de experiencia de la práctica comunicativa cotidiana con la experiencia del arte, la filosofía, las ciencias del espíritu y la historia.

Por último, Gadamer promete la rehabilitación del contenido de la filosofía de Platón y Hegel. Con ello quiere salvar la oposición, que a su juicio es falsa, entre la comprensión metafísica y la comprensión moderna del mundo. Las alternativas que han dividido a las posiciones en la famosa *querelle des anciens et des modernes* acabarían revelándose como pseudoalternativas. Para ello, se sirve de una jugada de ajedrez que, de manera paradójica, nos recuerda la superación por Wittgenstein de los pseudoproblemas de la filosofía: si analizamos con suficiente rigor el hecho de nuestra dependencia de la tradición histórica, nos topamos con la razón de nuestro interés, casi natural y espontáneo, por estas tradiciones: la tradición tiene algo que decirnos que nosotros no podemos conocer por nuestra propia cuenta. El argumento yace en la siguiente pregunta:

«¿Carece de fundamento el diálogo con el conjunto de nuestra tradición filosófica, diálogo en el que estamos y que somos como filosofantes?; ¿es necesaria una fundamentación de aquello que nos está sosteniendo siempre ya?».[242] Lo mismo que Wittgenstein apela al hecho del funcionamiento de nuestro lenguaje cotidiano, así también Gadamer apela a la experiencia de que no podemos agotar el contenido de los textos eminentes. Se aferra a la autoridad de esta experiencia lo mismo que un positivista a la de la percepción sensorial.

4. Esta concepción contrasta de la manera más notable con la señorial destrucción que intenta Heidegger del pensamiento occidental, con ese proyecto de desvalorizar la historia de la filosofía desde Platón a Descartes y Hegel, pasando por Tomás de Aquino, como drama de un creciente olvido del Ser. ¿Cabe imaginar un contraste más fuerte que el que existe entre ese rechazo, en forma de mística del Ser, de todas las formas articuladas de la tradición y la tentativa de Gadamer de renovar la tradición humanista de Platón al Renacimiento y de Vico a historicismo del siglo XIX, sin olvidar la filosofía moral escocesa, recurriendo a categorías tales como «formación», «sentido común», «juicio», «gusto», etcétera? Un humanismo que nace del contexto de experiencias del habitante de la ciudad y cuyo hundimiento siempre tuvo que ver con el desmoronamiento de la civilidad.

Gadamer siguió a Heidegger más lejos que la mayoría. Co-realizó también la «vuelta», con la que Heidegger revisó la autocomprensión trascendental de *Ser y tiempo.* En este aspecto resultan instructivas las breves referencias que hace Gadamer a una disputa que sostuvo con Löwith cuando en los años cincuenta dieron un seminario conjunto sobre el opúsculo de Heidegger *De la esencia de la verdad.* Löwith había descubierto por sí mismo al joven Heidegger y por supuesto que era bien consciente del rango de *Ser y tiempo,* pero la «vuelta» y todo eso del Ser que no es el ser del ente, todo eso lo consideraba mitología y pseudopoesía. «Pero —y así defiende Gadamer a su maestro— no es mitología ni poesía, sino *pensamiento.* Esa forma de hablar poética y metafórica, e incluso las tentativas de hacer poesía, son un testimonio a veces desconcertante de la penuria lingüística que aqueja al nuevo pensamiento. Yo he tratado, *pese a todo,* de seguir ayudándome *a mi manera* del pensamiento de Heidegger.»[243] Si no me equivoco, Gadamer puede defender con

semejante énfasis como pensamiento ese pensar rememorativo (*Andenken*) que caracteriza a la falta de lenguaje del místico porque interpreta al Ser como tradición, porque no se deja arrastrar por la resaca informe de ese Ser ingrávido, sino que volviendo la mirada a Hegel da razón de la masiva corriente de tradición de la palabra hecha objetiva, de la palabra concreta, de la palabra vinculada al lugar y a la época en que se dijo. Es posible que aquí no haya más que una equivocación productiva. Pero eso no importa. ¿Cómo podría mantenerse viva una tradición, si no se reprodujera a través de malentendidos?

De todos modos, se ha producido una circunstancia que, como demuestra el prólogo a la tercera edición de *Verdad y método*, ha dejado pensativo a su autor. Gadamer ha insistido una y otra vez en que la hermenéutica filosófica no debería ser reducida a teoría de la ciencia, en que el fenómeno de la comprensión caracteriza, con anterioridad a toda ciencia, las referencias que hace al mundo una forma de vida estructurada comunicativamente. Pero de hecho la influencia que ha ejercido la obra ha dejado tras de sí profundas huellas en la teoría de la ciencia y en las ciencias sociales y las ciencias del espíritu. La discusión que ha seguido a este libro, más que relativizar las ciencias, contrastarlas con el ámbito experiencial de la filosofía y el arte, ha liberado la dimensión hermenéutica *dentro* de las ciencias mismas, sobre todo dentro de las ciencias sociales y las ciencias de la naturaleza. Promovida por la traducción al inglés de *Verdad y método* y también por las múltiples estancias del autor en universidades americanas, la hermenéutica filosófica ha ejercido una influencia persistente en el debate anglosajón. Esa influencia no se ha limitado a las Divinity Schools, sino que se ha asociado con iniciativas liberadas por el movimiento de protesta. Se han visto sus coincidencias con el análisis lingüístico del segundo Wittgenstein, con la teoría postempirista de la ciencia de Thomas Kuhn, y se ha fundido con los planteamientos fenomenológicos, interaccionistas y etnometodológicos de la sociología comprensiva. Este influjo en modo alguno ha acentuado el sentido polémico del título *Verdad y método*, sino que muestra más bien cómo la hermenéutica ha contribuido a la autoclarificación del pensamiento metódico, a la liberalización de la comprensión de la ciencia e incluso a la matización y diferenciación de la práctica de la investigación.

5. Es cierto que la hermenéutica no agota ni sus intenciones ni sus influjos en este horizonte de una autocomprensión transformada de la

ciencia moderna. Lo mismo que la fenomenología y el análisis del lenguaje, la hermenéutica coloca en primer plano la estructura cotidiana de la vida y promueve una clarificación de las estructuras profundas del mundo de la vida. En la tradición de la filosofía del lenguaje de Humboldt y en cierto modo paralelo al pragmatismo de influencia hegeliana de un Royce, un Peirce o un George Herbert Mead, la hermenéutica de Gadamer hace hincapié en la intersubjetividad lingüística que vincula comunicativamente *ex antecedente* a los individuos socializados. Persigue con tozudez la cuestión de la forma y el contenido de «la solidaridad que une a todos los hablantes de una lengua».[244]

Esta pregunta cobra gran actualidad justo en nuestros días en que una conciencia cotidiana sensibilizada se ve apremiada por las amenazas que pesan sobre las formas de vida históricas, peligros que provienen de la colonización del mundo de la vida por los imperativos de un crecimiento económico incontrolado, por las intervenciones burocráticas y por los costes externos a que dan lugar los ámbitos jurídicamente regulados y formalmente organizados de nuestra sociedad. Gadamer no vacila en hacer extensiva a la realidad social la crítica heideggeriana al «subjetivismo de la edad moderna, que acaba crucificándose a sí mismo». Observa cómo se autonomizan subsistemas sociales «cuya peculiaridad descansa en la autorregulación y que nos hacen pensar con intensidad… en la vida organizada en ciclos autorregulados», para añadir después en tono de advertencia: «Pero sería un error desconocer la voluntad de dominio que se plasma en estos nuevos métodos de control de la naturaleza y la sociedad».[245] Aquí la crítica de la técnica de proveniencia heideggeriana se une con una crítica de la razón instrumental que se alimenta de otras fuentes. Pero ambas coinciden en que el poder y la exclusividad del pensamiento objetivante se corresponde con el peralte filosófico que experimenta la subjetividad. Y por subjetividad entienden ambas una autoconciencia que se ha vuelto rígida, una autonomía anquilosada que ha sido instrumentalizada para los fines de la autoafirmación. Aquí Gadamer se coloca en una tradición muy alemana. Se acoge a una autointerpretación de la modernidad, contra la que se han hecho objeciones desde otras perspectivas en nombre de la «legitimidad de la edad moderna».

Si tuviera que situar el influjo filosófico de Gadamer en el contexto político de la Alemania de posguerra, destacaría como elemento más

significativo, como elemento purificador, el siguiente: su magnífica actualización de la tradición humanista, tradición centrada en la formación del espíritu libre, que recorre toda la Edad Moderna como secreto oponente y a la vez como complemento del impacto que muy pronto empezó a ejercer la nueva ciencia. Pero el propio Gadamer señala que en Alemania, que por sus propias fuerzas no ha logrado poner en marcha ninguna revolución, el humanismo estético tuvo siempre un impacto mayor que el político. Si se considera que en las naciones de la Europa Occidental las humanidades han tenido siempre una conciencia política más acusada,[246] hay que preguntarse en *nuestro* contexto en qué estriba el mayor peligro: en que la tradición de los griegos se vea rebajada a una forma germinal de la modernidad o en que se desconozca la dignidad de la modernidad. Gadamer acabaría rechazando esta alternativa y pronunciándose por la dignidad de la tradición, y no de la tradición en general, sino de las tradiciones cuyo poder se funda en su racionalidad. Pues «en verdad la tradición, que no es defensa de lo acostumbrado, sino la *continuidad en la renovación constante de la estructuración de la vida ético-social,* descansa siempre en una toma de conciencia, que acepta en libertad».[247] Pero solo podemos asumir las tradiciones en libertad si frente a ellas somos capaces de decir tanto sí como no. Por eso pienso que a la Ilustración, al universalismo del siglo XVIII, no se lo puede eliminar de la tradición humanista. Mas con esta observación no pretendo tener la última palabra. Gadamer es el primero en insistir en el carácter abierto del diálogo. De él podemos aprender todos ese principio elemental de sabiduría hermenéutica, según el cual es ilusorio pensar que uno *puede* tener la última palabra.

17
ALFRED SCHÜTZ

LA GRADUATE FACULTY DE LA NEW SCHOOL OF SOCIAL RESEARCH (1980)

La primera vez que vine a Nueva York fue en el invierno de 1967-1968 para enseñar en la New School. Enseñar en este lugar y vivir en esta ciudad acabaron siendo dos empresas complementarias, pero dos tipos muy distintos de excitantes experiencias. En aquel momento la protesta contra la guerra de Vietnam y la rebelión en los guetos negros habían alcanzado un punto crítico. Muchos estudiantes habían decidido marcharse a Canadá. El presidente Johnson anunciaba que no presentaría su candidatura a la reelección. El East Village se había convertido en centro floreciente y sufriente de la contracultura, mientras que el Upper West Side daba la impresión general de encontrarse al borde de un desmoronamiento irreversible; la compañía Shakespeare empezaba a representar *Hair,* ese musical apasionado y tempestuoso, que enseguida se haría famoso mundialmente. La ciudad mostraba, en suma, una mezcla de encanto helenístico, desesperación y rebelión. Qué distinta era la New School. No es que fuera insensible a toda esta inquietud —muy al contrario—. Pero para mí no solo era un trozo de un país extraño donde me encontraba de manera accidental; en mi caso, que había sido educado en el contexto de la universidad alemana de posguerra y en la tradición de la filosofía alemana, la New School me pareció como algo extramuros, como un mundo para sí.

Permítanme que recuerde que muchos de los que entonces enseñaban en la Graduate Faculty suponían la continuidad de aquello que había fundado Alvin Johnson. Hans Staudinger, Adolf Löwe, Arnold Brecht y Erich Hula seguían representando un lazo directo con la University in Exile*,* con aquel

primer periodo en que Emil Lederer, Eduard Heimann, Max Wertheimer, Hans Speier, Albert Salomon y todos los demás habían acuñado la inconfundible imagen de la New School. Además, en los años sesenta Aaron Gurvitch, Hans Jonas y Hannah Arendt habían formado aquella singularísima triple alianza, que determinó el perfil filosófico de la New School. Y por último, en la especialidad de sociología, estaban todavía muy vivos el espíritu y la teoría de Alfred Schütz, gracias a la fecunda actividad docente de uno de sus discípulos de antaño, Peter Berger.

Enseguida me di cuenta de que en aquel lugar los relojes funcionaban de otra manera. Me acuerdo del recibimiento de que fui objeto, poco después de mi llegada, en casa del director Everett. Durante estos primeros encuentros me sentí irritado por cierta prevención, aunque mínima, contra mi persona. Solo más tarde, cuando ya había sido aceptado con calidez por todo el mundo, me percaté de que la causa era un imperceptible desplazamiento generacional. Yo venía de Frankfurt, del Instituto de Investigación Social de Horkheimer y Adorno, y la sombra de la desconfianza no se refería a mi persona, sino a un pasado ambiguo que seguía estando presente en un recuerdo todavía vivo.

Cuando muchas tardes fuimos invitados a reuniones de amigos, mi mujer y yo tuvimos ocasión de vivir también en otros aspectos ese fenómeno de máquina del tiempo, al comprobar cómo la distancia que separa a una generación de otra quedaba suprimida y sentirnos transportados a la escena intelectual de fines de los años veinte o los años treinta. Esta aceptación, de la que me siento muy orgulloso, fue como si se me abriera una puerta: cuando entré, me encontré con un sorprendente camino de vuelta a tradiciones familiares, a actitudes y temas intelectuales que me resultaban bien conocidos, que solo después me di cuenta de que se habían conservado en un contexto distinto de aquel en que yo los había conocido. Aquí en el exilio, las tradiciones alemanas más profundas habían mantenido su integridad moral y, con ella, también ese elemento de intacta confianza en sí mismas sin el que las ideas pierden su fuerza.

No sería capaz de devolver a la New School todo lo que le debo, y aun para el propósito más modesto de explicar el tipo de deuda que tendría que saldar, no bastarían los recuerdos personales. Pues incluso prescindiendo del influjo general que ejerció sobre mí la vida en el marco académico de la escuela, aprendí mucho y sigo aprendiendo todavía de las obras de algunos

de sus miembros más destacados. A nadie le sorprenderá que, en el ámbito de la teoría de la sociedad, sea de Alfred Schütz y de Hannah Arendt de quienes más he aprendido. Permítanme que me refiera a tres aportaciones de fundamental importancia: a la reconstrucción del concepto aristotélico de «praxis» para la teoría política, a la introducción del concepto husserliano de «mundo de la vida» en teoría de la sociedad y al redescubrimiento de la *Crítica del juicio* de Kant para una teoría de la racionalidad.

l. Cuando Hannah Arendt, en su libro *La condición humana* (en alemán, *Vita Activa,* Stuttgart, 1960), que sigo considerando su obra filosófica más importante, recupera la venerable distinción entre *poiesis* y praxis, no estaba interesada en primer término en una renovación de la teoría aristotélica. Su intención inmediata era sistemática y no filológica: quería disolver elementales confusiones conceptuales que resultan de la tentativa específicamente moderna de reducir la práctica política de los ciudadanos a un tipo de acción instrumental o interacción estratégica. El resultado de su crítica es un concepto de acción como «praxis», que articula las experiencias históricas y las perspectivas normativas de lo que hoy entendemos por democracia participativa; este concepto no es menos moderno, sino tan solo más adecuado que las teorías actuales de la acción que se remontan a Hobbes, Bentham o Marx. Hannah Arendt destaca sobre todo tres momentos: el hecho de la pluralidad humana, la naturaleza simbólica de las relaciones humanas y el hecho de la natalidad humana en cuanto opuesto a la mortalidad (en el sentido esta de que se presuponen seres que saben que han de morir).

El análisis de la *primera* característica (la pluralidad) se centra en la *intersubjetividad* de la acción en común, en la que quedan vinculadas entre sí las múltiples perspectivas de los participantes, los cuales por necesidad adoptan puntos de vista distintos. La fuerza unificadora de la intersubjetividad protege la pluralidad de perspectivas individuales; incluso en el caso de una opresión violenta, la intersubjetividad no puede ser sustituida por una subjetividad de nivel superior. El análisis de la *segunda* característica se centra en el *lenguaje* como mecanismo de sintonización de la diversidad de acciones. En la comunicación los individuos aparecen activamente como seres irrepetibles; al mismo tiempo tienen que reconocerse unos a otros en su responsabilidad, esto es, en su capacidad de poder decir sí o no, lo que significa, en última instancia, como iguales.

Mientras los hombres hablen entre sí con la intención de alcanzar un consenso, la idea de un entendimiento recíproco, inscrita en el lenguaje mismo, funda una pretensión de igualdad radical, que puede quedar de manera temporal en suspenso, pero que no puede reprimirse para siempre. El análisis de la *tercera* característica (la natalidad) pone al descubierto el fenómeno de la *voluntad libre* en el agente. El nacimiento de cada individuo es la promesa de un nuevo comienzo; actuar significa ser capaz de tomar iniciativas y de hacer lo no anticipado. Justo este potencial innovador es el que torna vulnerable el ámbito de la praxis y lo hace depender de instituciones que lo protejan. Solo cuando estas instituciones nacen de la fuerza de las convicciones comunes de aquellos que actúan de común acuerdo, adoptan la forma de una «constitución de la libertad»; y la libertad solo logra mantenerse cuando esas instituciones políticas prestan a su vez protección a esa fuente de intersubjetividad no menoscabada de la que brota el poder engendrado de forma comunicativa.

De Hannah Arendt aprendí por dónde había que empezar una teoría de la acción comunicativa. Lo que no alcanzo a comprender es por qué ese enfoque habría de estar en contradicción con una teoría crítica de la sociedad. Encuentro en él más bien un preciso instrumento analítico para resguardar la tradición marxista de sus propias confusiones productivistas. Lo que Marx llamaba *actividad práctico-crítica,* praxis revolucionaria en general, no podría ser explicado de forma más pertinente que como lo hace Hannah Arendt en el capítulo «El abismo de la libertad y el *novus ordo saeculorum»* en el que vincula la libertad emancipatoria, resultado de una liberación, con la libertad creativa que resulta de la espontaneidad de un nuevo comienzo.[248]

2. Hannah Arendt sitúa la praxis en el «espacio fenoménico» en que los agentes se presentan, se encuentran los unos con los otros, en que son vistos y oídos, y en que se ven solicitados a diario. Como politóloga que era, estaba interesada ante todo por la cuestión normativa de cómo debía institucionalizarse ese espacio en cuanto ámbito público. El científico social debe, en cambio, ocuparse de la cuestión descriptiva de cómo funciona de hecho este espacio fenoménico que constituye el horizonte de la vida diaria. Alfred Schütz dedicó su vida a responder a esta cuestión. Con esta finalidad utilizó y transformó el concepto husserliano de «mundo de la vida». Voy a referirme solamente a una idea central cuyas implicaciones han quedado

oscuras hasta ahora. Quizá Schütz nunca se sintió del todo satisfecho con sus intentos de aclaración. Una y otra vez volvió sobre su proyecto, y una y otra vez analizó el mundo de la vida partiendo de un mismo punto. Este punto de partida es la distinción entre «lo problemático» y «lo evidente de suyo». Schütz concibió el mundo de la vida como el ámbito no problematizado de la praxis cotidiana. Por eso trató en primer lugar de aclarar qué significa concebir algo como obvio, como «algo que se da por descontado» hasta que no hay más remedio que cuestionarlo. Permítanme que me refiera a este asunto con mis propias palabras.

En la acción comunicativa los participantes solo podrán concertar sus diversos planes si logran llegar a una definición común de la situación de la que tienen que ocuparse. Ofrecen diversas interpretaciones y tratan de llegar a un acuerdo. En esta actividad interpretativa, cada agente bebe de un acervo de saber compartido, puesto a su disposición por una tradición cultural común a todos. Es este saber de fondo el que representa el contexto del mundo de la vida, y en ese saber se halla inserta también la acción comunicativa. La cuestión decisiva es entonces la siguiente: ¿en qué sentido podemos concebir esos usos y esas hipótesis de fondo, de las que se nutre la comunicación cotidiana, como un saber?

La cuestión tiene dos aspectos distintos. *Por un lado,* para los agentes que desarrollan una actividad sobre la base de un acuerdo, el mundo de la vida está dado como trasfondo a la manera de una certeza implícita. Tenemos este saber, pero sin saber *de él.* Esta certeza se halla en agudo contraste con la de cada elemento particular de saber que expresamos al decir algo. Pues cualquier cosa que digamos puede en principio cuestionarse. *Alter* puede contestar con un *no* a la pretensión de validez que *ego* vincula con lo que dice. Pero si, *por el otro lado,* es característica esencial del saber el hecho de guardar una relación interna con pretensiones de validez y con su crítica y, por tanto, poder ser problematizado, entonces, aquellos usos e hipótesis de fondo, que siempre se consideran como evidentes de suyo, no poseen las propiedades elementales del saber. Lo que queda fuera de toda duda, parece que nunca pudiera resultar problemático. Lo más que puede es derrumbarse.

La suposición de que el mundo de la vida es considerado como evidente de suyo resulta así paradójica. El saber de fondo que opera en forma de certeza de la vida cotidiana es el paradigma de lo que sabemos con certeza;

pero al mismo tiempo carece de las propiedades del verdadero saber —en virtud de su peculiar certeza no puede entrar en esa dimensión en que su validez puede cuestionarse intencionalmente y aceptarse de forma consciente—. Solo bajo la coacción contingente de una situación problemática, salen a la luz fragmentos relevantes del saber de fondo. Solo cuando se mueve la tierra, nos damos cuenta de que considerábamos como evidente de suyo la firmeza del suelo. E incluso en las situaciones problemáticas de este tipo únicamente disponemos de aquellos fragmentos de nuestro saber de fondo que quedan liberados de su inclusión en las tradiciones culturales, en las instituciones sociales, en las habilidades y competencias, que nos son presentes en el modo de un «saber cómo» obvio e intuitivo. El saber de fondo solo se convierte en saber explícito cuando, fragmento a fragmento, queda transformado en contenidos semánticos del habla de aquellos que actúan en común.

De ello se sigue una importante consecuencia metodológica. La tradición cultural, la integración social y la socialización son tres funciones distintas de un único proceso de reproducción simbólica del mundo de la vida, que se canaliza a través del medio de la acción comunicativa. En la medida en que las ciencias sociales se ocupan de ese proceso, su tarea es la de analizar un trasfondo considerado como obvio. Y el único método de que disponemos para ello es uno que los filósofos consideran asunto de primera importancia: la reconstrucción racional del *know how* preteórico e implícito de los sujetos competentes.

Alfred Schütz se dio cuenta de que las ciencias sociales tenían que hacer un uso empírico de un método filosófico. De lo que *no* se percató fue del problema de que no depende solamente de la elección de una actitud teórica el que el científico encuentre o no un acceso efectivo al mundo de la vida. Pues la totalidad del saber de fondo constitutivo del mundo de la vida no resulta accesible tampoco al científico, a no ser que se produzca un desafío ante el que el mundo de la vida quede problematizado en su totalidad.

El análisis del mundo de la vida es una empresa autorreflexiva. El científico no podría abrigar la esperanza de aprehenderlo, si no se produjeran amenazas que constituyen una provocación para las estructuras simbólicas de aquellas esferas de la vida cuya reproducción depende de la acción comunicativa. Hoy estamos ante una de esas amenazas. Proviene de los procesos cada vez más amplios de conversión de las cosas en

mercancías y de burocratización, y de la creciente autonomía de los subsistemas económico y administrativo, que confrontan al mundo de la vida con los imperativos de la racionalidad instrumental y que con ello no solamente entierran las formas de vida tradicionales, sino que atacan también la infraestructura comunicativa precisamente de aquellas esferas en las que los hombres no tienen más remedio que seguir actuando en común.

Pero no creo que hoy podamos analizar con éxito esta cosificación ya tan patente del mundo de la vida, si no nos apoyamos en una perspectiva normativa tomada de ese mismo mundo. Al contrario que Alfred Schütz, Hannah Arendt disponía de esa perspectiva con la idea de una intersubjetividad no menoscabada.

3. Hannah Arendt no pudo acabar la tercera parte de su obra póstuma *La vida del espíritu,* en la que se proponía analizar la facultad del juicio, a la que en *La condición humana* consideraba núcleo de las orientaciones racionales. Quería destacar las implicaciones políticas y morales de esa específica «ampliación de la forma de pensar» que según Kant permite a los hombres juzgar. Esta ampliación resulta de «cotejar el propio juicio con los juicios de los demás, no tanto con los juicios reales como con los meramente posibles, poniéndonos así en el lugar de todos los otros» (CJ, párrafo 40), «[…] El pensamiento crítico […] se pone en el lugar de los otros, moviéndose así potencialmente en un espacio público abierto en todas direcciones […]».[249] Esta es una primera aproximación a un concepto de racionalidad comunicativa que está inscrito en el lenguaje y en la acción mismos. Desde este punto de vista, la interpretación que Hannah Arendt hace de la *Crítica del juicio* de Kant recuerda la interpretación que G. H. Mead hacía de la *Crítica de la razón práctica* de Kant. Ambas convergen en el proyecto de una ética de la comunicación que vincula la razón práctica a la idea de un discurso universal. Y fue justo la obra de G. H. Mead, la que, dicho sea de paso, impulsó a Alfred Schütz, cuando este llegó por primera vez a Estados Unidos, a asociar la herencia alemana de Husserl y Max Weber con la gran tradición del pragmatismo americano. Y esto nos brinda la oportunidad de hacer una última observación.

El año pasado publicó Hans Jonas un importante libro sobre la ética en la civilización técnica, *Das Prinzip Verantwortung*.[250] Me sorprendió que después de haber escrito otros muchos libros en inglés, el autor hubiera escrito este en alemán. Jonas explica en el prólogo esta decisión: de haber

querido desarrollar la argumentación en su lengua no materna, hubiera necesitado el doble o el triple de tiempo. Mary McCarthy no ha contado cómo Hannah Arendt abrigó hasta el final dudas de este tipo. Estos hechos son dignos de mencionarse, pues representan el reverso de la moneda: nos dan una idea del enorme esfuerzo que costó trasplantar el pensamiento de procedencia alemana al espíritu objetivo de este país, aunque también constituyen una evidencia de las profundas afinidades que desde Ch. S. Peirce existen entre las tradiciones filosóficas americana y alemana. Y ante resultados tan admirables, quiero dar las gracias a la New School por constituir un lugar tan singular de fecundación recíproca y de la más intensiva asimilación germano-judío-americana del espíritu.

18
MAX HORKHEIMER

LA ESCUELA DE FRANKFURT EN NUEVA YORK (1980)

Hace diez años la editorial Kösel reimprimió los nueve volúmenes, aparecidos entre 1932 y 1941, de la *Zeitschrift für Sozialforschung,* completándolos con una introducción de Alfred Schmidt y con un índice general. En un estuche azul claro, la Deutscher Taschenbuch Verlag los hace ahora asequibles a un segmento mayor de compradores. A primera vista puede que esto no sea tan insólito. Pues al fin y al cabo la revista contiene los textos clásicos de los colaboradores del Instituto de Investigación Social, que en 1933 tuvo que emigrar a Nueva York vía Ginebra. Hasta principios de la Segunda Guerra Mundial la revista siguió siendo publicada en alemán por una editorial de París; los últimos cuatro números aparecieron en Nueva York, ya en inglés.

Para aquel grupo de emigrantes, a los que en retrospectiva y en realidad solo a partir de finales de los años sesenta la opinión pública relaciona con la denominación «teoría crítica», la *Zeitschrift für Sozialforschung* fue de una importancia vital. Constituía el núcleo organizativo y el centro espiritual de su trabajo. Los debates científicos tuvieron lugar casi siempre en forma de reuniones del consejo de redacción. Las tareas de investigación estuvieron estrechamente vinculadas con los planes de publicación. La revista fue algo más que el órgano de un grupo de científicos, fue la base de una escuela. Sobre esto Horkheimer, su director, nunca dejó en la duda a sus lectores. La selección de los artículos de fondo la justifica sin rodeo alguno en el prólogo al sexto año: «Nos hemos decidido a proseguir una tradición filosófica también en el sentido de que junto con la solvencia científica, son

el tipo de pensamiento y la dirección del interés lo que decide la selección de los artículos. Los artículos principales en los diversos ámbitos deben desarrollar y aplicar una concepción filosófica común. Cuando en otros ámbitos de la vida se abre ya paso la indiferencia frente a los asuntos humanos generales y la renuncia a la decisión racional, y el relativismo, justo entre la gente sincera, se convierte en una postura intelectual confesada, tanto menos puede entonces la ciencia renunciar a mantener determinadas ideas» (volumen 6, 1). Estas palabras no reflejan en modo alguno una actitud dogmática, sino la decidida preferencia por intereses de investigación que ya habían quedado expresados en los temas del primer número.

Puntos de gravedad en la teoría

El primer número lo abría Horkheimer con un artículo sobre «Ciencia y crisis». Desarrolla en él los rasgos fundamentales de una *critica de la ciencia,* en que se perfila el doble frente que llega hasta la disputa sobre el positivismo en los años sesenta: la posición contra el cientificismo y la metafísica. Estas dos variantes opuestas de una manera de concebir la teoría que tiene su raíz en unas mismas tradiciones constituyen el trasfondo sobre el que Horkheimer, en los años siguientes, junto con Herbert Marcuse, sentará las bases de una teoría crítica de la sociedad. Al igual que Husserl en su investigación sobre «La crisis de las ciencias europeas», Horkheimer quiere abrirse paso a través de la autocomprensión objetivista de las ciencias empíricas para poner al descubierto el contexto que la investigación tiene en el mundo de la vida, los hilos que desde la práctica social alcanzan hasta la misma metodología. También los otros artículos de ese primer número, que aparece todavía en Frankfurt, constituyen puntos de partida característicos del posterior desarrollo de la teoría. Erich Fromm escribe sobre las tareas de una psicología social analítica; Löwenthal y Adorno sobre sociología de la literatura y la música; Friedrich Pollock y Henryk Grossmann sobre el capitalismo, la crisis económica y las «perspectivas de una renovación en forma de economía planificada».

Erich Fromm sienta las bases, con unos cuantos supuestos contundentes, de una fecunda *apropiación marxista del psicoanálisis.* La revolución

pendiente, el éxito de la dictadura fascista en Alemania, la distorsión burocrática del socialismo en la Rusia estalinista: todos estos eran acontecimientos contemporáneos que habían aguzado la mirada para las mediaciones psíquicas entre los cambios de conciencia y las mutaciones socioeconómicas. El psicoanálisis tenía que mostrar ahora cómo la presión de las situaciones económicas se transforma a través de la estructura pulsional en formas de acción e ideologías. Solo Talcott Parsons llevaría a cabo mucho más tarde una integración parecida y de la misma importancia entre la psicología evolutiva de Freud y la teoría de la sociedad. En el Instituto de Frankfurt todos los colaboradores que pertenecían al círculo más íntimo comenzaron a servirse enseguida de este instrumental creado por Fromm.

Y lo mismo cabe decir de la *sociología de la cultura,* de la que son representativos los trabajos de Löwenthal, Adorno y Benjamin. Löwenthal lamenta ya en el primer artículo la atravesada relación de los estudios literarios con el psicoanálisis, la historia y la sociología, la inclinación de esos estudios a transfigurar metafísicamente su objeto. Mas, por otro lado, la «conexión entre procesos culturales y procesos económicos» no puede establecerse en modo alguno en términos empiristas, en el sentido, por ejemplo, de una sociología hecha a trozos que permanezca externa a su objeto. Los frankfurtianos proceden en sus análisis metiéndose dentro de la obra y radicalizando hasta tal punto la investigación de la forma estética que el engranaje social, la psicodinámica enraizada en lo económico, puede descifrarse a partir de los elementos aparentemente más alejados, más esotéricos y más herméticos de la obra de arte. Las investigaciones que desde la perspectiva de una crítica ideológica desarrolla Löwenthal en el ámbito de la literatura novelística y dramática de la burguesía europea abren el camino por el que después se han movido, como por una vía obvia, generaciones enteras de estudiantes de germanística. Löwenthal se aferra tozudamente tanto a los elementos formales, es decir, por ejemplo, a la narración que sirve de marco o la forma de los diálogos, como a la organización de la materia y a la selección de los motivos. Este método, consistente en una pesquisa casi detectivesca del contenido social de la forma estética, aparece de forma todavía más pronunciada en los estudios de Adorno sobre Schönberg y Wagner o en el artículo de Benjamin sobre Baudelaire, trabajos todos que son testimonios fascinantes de una estética

practicada como teoría de la sociedad, para la que en todo caso pueden encontrarse paralelismos en los estudios de Lukács.

Entre los trabajos que desarrollan la teoría, los más convencionales son los dedicados al cuarto tema, que queda introducido por los artículos de Pollock y Grossmann. En otros casos, en una revista de orientación marxista, la economía política constituye la pieza clave. De hecho las visiones de conjunto de la literatura sobre economía planificada (desde Kurt Mandelbaum a Gerhard Meyer) constituyen uno de los activos más sólidos de la revista; y sobre los temas del movimiento obrero informa una sección de la parte dedicada a recensiones, que lleva el epígrafe de «Movimiento social y política social». Pero la teoría económica no es propiamente objeto de ulterior desarrollo. Las interesantes tesis de Pollock sobre el capitalismo tardío (y las famosas investigaciones de Wittfogel sobre el despotismo oriental) son más bien una confirmación del cambio sintomático de perspectiva teórica. Se presta menos atención a los mecanismos generadores de conflicto del sistema económico que a los de absorción suscitados por las crisis, como son el tratamiento de los conflictos por el Estado y la integración cultural. En esta línea se mueven también los trabajos de ciencia política y de filosofía del derecho de Franz Neumann y de Otto Kirchheimer. Estos dos juristas, que solo en la emigración quedarían integrados como miembros del Instituto y que con su orientación socialdemócrata se mueven un tanto al margen del círculo más íntimo, desarrollan planteamientos originales de una teoría de la democracia, que todavía hoy siguen de actualidad.

Los grandes artículos reflejan la incomparable productividad de un pequeño grupo de estudiosos que se agrupan durante la emigración bajo la bandera de la revista, en un espacio que se les había vuelto más reducido. La revista fue algo así como un foco: si alguna vez, de forma fechable y localizable, ha habido una Escuela de Frankfurt, fue aquí en Nueva York entre 1933 y 1941, en aquella casa que puso a su disposición la Universidad de Columbia en el número 429 de la parte occidental de la calle Ciento diecisiete.

Lo que convierte a la revista en un documento

Precisamente la parte principal de la revista, a la que me he referido hasta ahora, fue objeto de un severo saqueo. Para 1970, fecha en que apareció la reimpresión, habían sido publicados ya en ediciones sueltas todos los artículos de Marcuse, Adorno y Benjamin, Löwenthal y Fromm, Neumann y Kirchheimer. Al final, incluso Horkheimer, después de años de vacilación, había dado su consentimiento para que se reimprimieran sus artículos publicados en la revista; a los dos volúmenes, que aparecen en 1968, les antepone un prólogo en el que expresa su distanciamiento. No cree que «las ideas políticas y económicas que habían constituido en los años treinta el horizonte de sus consideraciones sigan siendo válidas en la actualidad»; y avisa a los estudiantes: «La aplicación irreflexiva y dogmática de la teoría crítica en una situación histórica distinta lo único que haría sería acelerar el proceso que tendría que denunciar».[251] Ahora bien, si todo lo importante, puesto además en su justo lugar, había sido publicado ya, ¿a qué viene una reimpresión con tanto bombo y platillo?

Por casualidad, Horkheimer me puso en la afortunada situación de poder responder. Pues durante mi época de ayudante en el Instituto en la segunda mitad de los años cincuenta, fueron justo los reparos que he mencionado los que llevaron a Horkheimer a impedirnos que leyéramos la revista. Un ejemplar completo permanecía bien guardado en los sótanos del Instituto, en un cajón cerrado con clavos, fuera de nuestro alcance. Resultó así que en aquel tiempo solo llegué a conocer números sueltos, y la revista completa únicamente llegó a mis manos en un momento en que las partes sustanciales habían sido publicadas ya en otro sitio. Supuse que ya conocía todo lo esencial y me quedé sorprendido cuando descubrí la importancia de aquellas «extensas partes dedicadas a comentarios» que se anunciaban en el dorso de cada número. Pues una revista es algo más que los artículos que contiene y que dan a la publicación su tono teórico.

Los libros tienen su destino. Pueden perderse, ser olvidados, reaparecer. Incluso los libros que permanecen presentes durante un tiempo tienen también su destino. Las nuevas ediciones son como márgenes en que con cada nueva situación, con cada generación distinta de lectores, se deposita una capa nueva de reacciones imprevistas. Algo distinto ocurre con las publicaciones periódicas, que se impiden a sí mismas esa clase de influencia. Las revistas recortan, con el ritmo de su aparición, su propia actualidad. Cada nuevo número devalúa el anterior; y con el último número

la revista pasa al archivo. Las publicaciones periódicas se hallan más íntimamente ligadas a su ritmo de aparición que las monografías al año de su primera edición. Pero como contrapartida tienen *otra* oportunidad: con tal de haber absorbido lo suficiente del espíritu de una época, pueden convertirse en documentos. Y a veces también los documentos tienen su destino. Quizá esto sea una clave para el análisis del influjo de esta *Zeitschrift für Sozialforschung.*

En ella los artículos que definen las posiciones de la Escuela ocupan menos de la mitad de cada número; la parte dedicada a comentarios llena más de un tercio del total. Y como la redacción exigía que los comentarios fueran sumamente concentrados y breves, cada año se pasa revista a más de trescientas publicaciones; en el curso de los años se pasó revista a casi tres mil quinientos títulos. Entre las líneas maestras de la política de redacción que Horkheimer explica en el prólogo mencionado, no solo está la construcción de una posición teórica: «Si en vista de la desazón intelectual, se hace en especial necesario el desarrollo consecuente de determinadas ideas en los diversos ámbitos de la teoría de la sociedad, también es verdad que todo tipo de pensamiento filosófico necesita de una constante observación del trabajo que se hace en las distintas disciplinas particulares. Serán sobre todo los comentarios los que se encarguen de facilitar al lector de nuestra revista esa orientación. Trataremos de señalarle algunas de las publicaciones más importantes que vayan apareciendo en los distintos ámbitos especiales de la teoría de la sociedad, incluso en los más remotos. La parte dedicada a artículos queda completada por tales estudios de especialistas, que se ocupan de cuestiones de la ciencia social. Las diferencias de actitud teórica pasan aquí a un segundo plano frente a la clarificación de asuntos particulares. La crítica a la escuela positivista no nos impide reconocer y fomentar sus realizaciones en las distintas áreas especiales» (volumen 6, 2).

En el mismo número, junto con los trabajos de Marcuse, Horkheimer y Fromm, encontramos trabajos de Otto Neurath y de Paul Lazarsfeld. El primero procede del Círculo de Viena, el otro es un especialista en encuestas, en técnicas de investigación social. La referencia —que no refleja la magnitud de la empresa— a «la continua observación del trabajo que se hace en las distintas ciencias particulares» apunta sobre todo a la parte dedicada a recensiones; y tras ella subyace la imponente aportación de

Leo Löwenthal, en cuyas manos confluían los hilos del trabajo de redacción. Sin él, sin esa parte de recensiones dirigida por él, no hubiera podido realizarse la idea que Horkheimer había proyectado en el prólogo al primer número con el lema de «investigación social»: la idea de una teoría de la sociedad centrada en la época presente, que se somete al juicio de la investigación empírica en todas las ciencias sociales.

La unidad de las ciencias sociales

La filosofía de fondo de la escuela histórica alemana había desarrollado durante dos o tres generaciones de ciencias del espíritu una fuerza unificadora que Dilthey había llevado a su concepto. Algo parecido consigue Horkheimer con esta revista de ciencias sociales, aunque solo durante un decenio escaso. La literatura difundida y estudiada en la parte dedicada a recensiones proporciona el material bruto que después se integra casi sin esfuerzo en el marco teórico; en el tratamiento de ese material se acredita la fuerza estructuradora que tienen los intereses centrales que guían la investigación. La parte dedicada a comentarios comprende las secciones de filosofía, sociología general, psicología, historia, movimiento social y política social, sociologías especiales y economía; entre las «sociologías especiales» se incluyen también la ciencia política, la antropología cultural y la teoría del derecho. Nunca se han vuelto a salvar distancias a la vez disciplinares y nacionales en las ciencias sociales de forma tan plausible, nunca se ha vuelto a presentar la unidad de las ciencias sociales de forma tan convincente como aquí, desde la perspectiva de un marxismo desarrollado de forma no ortodoxa, de un marxismo «occidental», como decía Merleau-Ponty, que fusiona la herencia de la filosofía alemana de Kant a Hegel con la tradición de la teoría de la sociedad de Marx a Durkheim y Max Weber.

A la discusión en el seno del marxismo apenas si se presta atención en la revista. Sin duda escriben en ella Lukács o Borkenau sobre la vieja edición de las obras completas de Marx y Engels, Korsch sobre Lenin, Paul Mattik sobre el primer Sidney Hook y Marcuse sobre Cornu y los marxólogos franceses. Se hace una recensión de Labriola o del conocido trabajo de Natalie Moszkowska sobre teoría de las crisis. Pero todo eso permanece

ajeno a ese tono de lucha ideológica entre fracciones, que tan usual es en otras partes. A Karl Korsch, por ejemplo, parecen interesarle más Donoso Cortés, la estructura del poder del Estado en la Italia fascista, los estudios de Michael Freund sobre Sorel y las instructivas ambigüedades del libro de un autor neoconservador como Wilhelm Eschmann (sobre la «revolución» de 1933).

Horkheimer y Löwenthal no hubieran podido cumplir las ambiciosas metas de su política de redacción si no se hubieran ganado como colaboradores a especialistas de prestigio internacional, como Alexandre Koyré, Maurice Halbwachs, Raymond Aron y Georges Friedmann desde París; Moris Ginsberg y T. H. Marshall desde Inglaterra; y Charles A. Beard, Margaret Mead, Harold D. Laswell y Otto Lipmann en Estados Unidos.

La revista dispone de recursos envidiables; puede conseguir la colaboración de muchos miembros del círculo de emigrantes alemanes. Por supuesto, hay lagunas características; faltan Ernst Bloch y Hannah Arendt, y también Hans Morgenthau. Del círculo de la New School solo figuran Adolf Löwe y Hans Speier. Pero de todos modos, entre los recensores se hallan Ernst von Aster, Otto Fenichel, P. Honigsheim, Karl Landauer, Karl Löwith (primero desde Roma, después desde Japón), Ernst Manheim, Siegfried Marck, Paul Massing, Hans Mayer, F. Neumark (desde Estambul), Arthur Rosenberg, Ernst Schachtel y Günther Stern. También escriben alguna que otra colaboración Ossip Flechtheim, Hans Gerth, Bernhard Groethuysen, A. R. Gurland, Herta Herzog, Ernst Krenek, Frieda Reichmann y Paul Tillich.

La redacción puede servirse de esta riqueza de expertos para observar con cuidado las más diversas orientaciones de investigación. Puede dar a conocer al público alemán las últimas corrientes extranjeras, por ejemplo, la escuela funcionalista de la antropología cultural americana (Malinowski, M. Mead, R. Benedict), los desarrollos en sociología, ya sea en la escuela de Durkheim o en la de Chicago, a A. C. Pigou y los principios de la economía del bienestar, el pragmatismo de G. H. Mead y Dewey, o los grandes trabajos históricos de Pirenne o Toynbee. Sobre todo, la revista puede reaccionar críticamente ante las innovaciones teóricas: ante la teoría del campo comportamental de Kurt Lewin, ante los principios de la psicología analítica del yo, ante la revolucionaria obra de Keynes y los trabajos de

Joan Robinson o ante el movimiento de la *unified science,* que nace del empirismo lógico. Estos son algunos ejemplos de la fuerza de integración y de la capacidad de reacción de un instrumento insólito; ilustran también el amplio espectro de estímulos intelectuales para los que la revista dispone de una sensibilidad amplia y con poder de acción.

Aunque esta hubiera sido su única aportación, o sea, la de representar por un momento histórico, con inspiración filosófica, la unidad de las ciencias sociales, hubiera bastado para convertir la revista en un instrumento lleno de posibilidades de influjo. Pero dudo de que tal aportación hubiera podido realizarse sin el estímulo proveniente del momento histórico. Helmut Dubiel ha estudiado en una investigación ejemplar (en sus *Estudios sobre la primera teoría crítica*) cómo las experiencias histórico-políticas que suponen el final del movimiento obrero revolucionario, el régimen nazi y el estalinismo influyeron profundamente en la evolución de la teoría crítica, destruyendo poco a poco las esperanzas que aún se abrigaban al principio del proyecto y empujando al núcleo de la Escuela de Frankfurt a ese tipo de teoría dialéctico-negativa del totalitarismo con que después, Horkheimer y Adorno, sin otra cosa ya en las manos que la crítica de la razón instrumental, retornaron a Alemania.

El impulso de la época

El prólogo que en julio de 1940 escribe Horkheimer al primer número en lengua inglesa deja entrever los motivos de los que hasta entonces había vivido la revista: «Hasta ahora no habíamos publicado la revista en América porque en estos ocho años la mayoría de nuestros lectores eran europeos. Y como casi todas las colaboraciones aparecían en alemán, podían cumplir lo que era su finalidad; tradiciones filosóficas y científicas que en Alemania no podían proseguirse ya, se continuaban aquí en su lengua materna. La lengua en que se escriben los artículos no queda sin influjo sobre el pensamiento. Pero esta consideración ha de pasar a un segundo plano ante el deseo de poner nuestro trabajo, incluso en su forma externa, al servicio de la sociedad americana. La filosofía, el arte y la ciencia han perdido su patria en casi todas las partes de Europa» (volumen 8, 321). Quien repase la parte dedicada a comentarios en los cuatro números que se publican en lengua

inglesa se dará cuenta de por qué se fue a pique la revista. Había quedado cortado el cordón umbilical con la cultura de la patria; hasta entonces los emigrantes habían mirado a Alemania con esa peculiar mirada en que el amor e incluso cierta dependencia se mezclan con la tristeza, la amargura y el espanto. Y en esas miradas sobrecogidas queda captado un momento que incluso hoy, para cualquiera a quien los nombres le digan todavía algo, convierte la lectura de esos comentarios en una experiencia angustiosa. En esa parte de la revista se refleja la descomposición del espíritu de las universidades alemanas.

Los primeros números, publicados en Frankfurt, se mueven todavía en el mundo académico de los años veinte. La plétora de recensiones breves nos ofrece un panorama de un terreno que nos resulta familiar. Nos encontramos con conocidos científicos sociales como Vierkandt, Tönnies y Thurnwald, Karl Mannheim, Alfred Weber, Emil Lederer, Robert Michels, Theodor Geiger o A.V. Martin. Todavía se comenta conjuntamente a C. G. Jung y Freud, a Hans Freyer y Neurath, a Ludwing von Mises y Lenin, a Kurt Breysig y Franz Mehring. El espectro abarca desde Eugen Rosenstock hasta Nicolai Hartmann, desde Lujo von Brentano hasta Kautsky, desde Alfred Schütz y Eduard Heimann hasta Kuczynski, desde Malinowski hasta Bergson y Croce. En esta amigable ronda en paz y concierto, solo se perciben unos cuantos tonos estridentes. Adorno habla del *pathos* estrepitosamente generoso de Spengler, el joven Dolf Sternberger da muestras de un certero olfato político al valorar la significación que como síntoma de la época tiene Othmar Spann. También se muestra crítico Richard Löwenthal: todavía marxista entonces, descompone con rigor la teoría de la democracia impulsada por Schumpeter y Weber, teoría sobre la que él mismo se replegaría más tarde. Todavía Karl Korsch insiste en los puntos fuertes de la teoría de Carl Schmitt, y Hans Speier solo expone cautas reservas contra la reducción de lo político a la relación amigo/enemigo. Pero dos números después la escena ha cambiado de repente: cuando aparece la tercera edición del mismo libro, del *Concepto de lo político* de Carl Schmitt, Herbert Marcuse puede limitarse a contar los cambios en parte oportunistas y en parte azuzadores que, sin más aviso, el autor se había visto en la necesidad de introducir en el texto tras el 30 de enero de 1933.

Por esas mismas fechas Horkheimer insiste, refiriéndose a las corrientes intelectuales, sumamente complicadas desde un punto de vista sociológico, que «marcan hoy en día la pauta en Alemania», en que hay que evitar los juicios sumarios. Las recensiones de las publicaciones alemanas ofrecen de hecho una imagen bien complicada. Por supuesto que la revista sigue las obras de los emigrantes; también las de aquellos con los que no parece existir un contacto personal, por ejemplo, los trabajos de Karl Mannheim, de Ernst Heller, de Helmuth Plessner, de Leo Strauss, de E. Voegelin, de W. Hallgarten o de Gotthard Günther. Pero la atención se centra sobre todo en los autores que pueden proseguir en Alemania tradiciones científicas alemanas: en Jaspers, en Litt, en Nicolai Hartmann, en filosofía; o en Franz Schnabel, Friedrich Meinecke, Erich Kahler, Hermann Oncken, entre los historiadores. Se siguen con cuidado tanto la marcha de ediciones (Hegel, Dilthey) como las diferenciaciones políticas, difíciles de abarcar en su conjunto, que se producen en el seno de las escuelas conocidas (la de Heidegger en Friburgo o la de Felix Krüger en Leipzig). Con Marcuse, Löwith y Günther Stern (que después de la guerra se hizo famoso con el pseudónimo de Günther Anders), la revista dispone de tres filósofos que habían crecido intelectualmente en el Friburgo de Husserl y Heidegger. No sin antes tomar aliento empieza Marcuse a finales de 1936 una recensión conjunta de varias obras, con la afirmación de que algunos trabajos del círculo de Heidegger, aunque en sentido estricto no pertenecen al círculo de temas de una revista de investigación social, merecen un comentario porque, sin ceder ante la ideología dominante, «se esfuerzan por un tratamiento objetivo de su materia». Se echa de ver el esfuerzo por seguir distinguiendo a distancia contornos que empiezan a tornarse borrosos.

No es atípico lo que Adorno escribe sobre las *Capas de la personalidad* de Erich Rothacker, el mismo libro que utilizamos después de la guerra como alumnos de Rothacker en nuestros estudios de psicología, sin las perspicaces distinciones que en 1938 hacía sobre él Adorno en Nueva York: «El libro muestra la erudición de la escuela de Dilthey y está organizado con acierto. Resulta llamativo su retraimiento político. Faltan las aplicaciones prácticas usuales del modelo de la personalidad estructurado en capas orgánicas. El capítulo sobre psicología de los pueblos puede entenderse, por el énfasis que pone en los momentos históricos frente a las invariancias, como un ataque oculto contra la doctrina de la raza. Se

mencionan a autores como Bergson, Koffka, W. Stern, Geiger y Kurt Goldstein. Pero no a Freud. Este se echa tanto más en falta cuanto que la única idea que sobresale, por encima del marco de un libro de texto, la de las “capas” de la persona y la de las relaciones que establecen entre sí, guarda una relación directa con la teoría freudiana de los “sistemas” inconsciente/preconsciente/consciente y con las explicaciones que Freud da sobre su interpretación topológica y dinámica» (volumen 7, 423).

Asunto distinto son las amargas observaciones de Günther Stern sobre los cursos americanos de C. G. Jung, que acababan de publicarse en 1936, en los que este se había expresado con más precaución que «inmediatamente después de la instauración del nuevo orden en Alemania […]. Sería injusto poner bajo el celemín las excelentes aptitudes de Jung para las variaciones geográficas». Asunto muy distinto son sobre todo los informes de Erich Trier desde Frankfurt acerca de los últimos desarrollos de la teología evangélica (Barth, Gogarten, Müller) o los informes de Hugo Marxen y Hans Mayer desde Zúrich en relación con el macabro juego de destápate y vuélvete a cubrir que estaban poniendo en escena en el derecho político alemán Carl Schmitt y sus discípulos y gente como Ernst Anrich, E. R. Huber, Ernst Forsthoff, Otto Koellreutter, Herbert Krüger y Karl Larenz.

En este contexto se mueve también el trabajo de Marcuse sobre «la lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado», con el que Marcuse se separa de su maestro Heidegger, cuyo discurso rectoral y cuyo artículo de 10 de noviembre de 1933 en el periódico estudiantil de Friburgo había circulado enseguida entre sus discípulos en el exilio. Pero Marcuse se separa de Heidegger con un ardid. El decisionismo de Carl Schmitt es considerado como el enigma desvelado de una ontología existencial abstracta que vuelve la espalda al contexto de la vida social. «El existencialismo se derrumba en el instante en que se realiza su filosofía política.» Y dando irónicamente la razón a Carl Schmitt, quien el día que Hitler se hizo con el poder había proclamado que «Hegel había muerto» añade: «El existencialismo ha repudiado la gran herencia espiritual de la historia alemana. No fue con la muerte de Hegel, sino que es ahora cuando tiene lugar la derrota de los titanes de la filosofía clásica alemana» (volumen 3, 194).

Un final con dos continuaciones

Este estado de ánimo se adensa con los años. Llega a afectar a los fundamentos normativos de la teoría crítica, propiciando con ello su final. Martin Jay se refiere en su exposición histórica global de la Escuela de Frankfurt (*La imaginación dialéctica*) a las dificultades financieras que hacían imposible proseguir todos los programas del Instituto. Pero la revista llegó a su final porque le había sonado su hora interna.

La decisión de dar un giro orientando la revista a un público americano pone en primer plano la voluntad de implicar más al Instituto en la investigación empírica y de integrarlo *in loco* en el sistema de la ciencia. El proyecto Radio Research del equipo de Paul Lazarsfeld ofrece un primer punto de contacto. Se dedica un número de la revista a problemas de la comunicación de masas. En ese mismo número los «apuntes» de Horkheimer resultan reveladores; manifiestan no solo cierto desvalimiento, sino sobre todo falta de entusiasmo en la declarada tentativa de integrar en las técnicas de encuesta los motivos críticos de los conceptos teóricos como cargas explosivas secretas. Esta tentativa llegaba demasiado tarde, es decir, en un momento en que la teoría crítica había perdido ya terreno bajo sus pies y se había abandonado a la fuerza de arrastre de una dialéctica de la Ilustración que estaba minando la razón y la fe en la razón. Tan lejos había llegado la resignación en 1941.

En el penúltimo número publica Horkheimer su artículo sobre «El final de la razón» que preludia *in nuce* la *Crítica de la razón instrumental*. Se había perdido la confianza en la fuerza de la tradición filosófica, en los contenidos utópicos de los ideales burgueses, en aquel potencial racional de la cultura burguesa, que bajo la presión del desarrollo de las fuerzas productivas había de quedar desencadenado en forma de movimientos sociales. Estaba carcomido el núcleo racionalista de la teoría crítica que había confiado en ser capaz de distinguir, por la vía de una crítica inmanente de las formas del espíritu objetivo, «entre lo que el hombre y las cosas pueden ser y lo que de hecho son» (volumen 5, 23). Con toda razón había llamado Marcuse a esta distinción «la palanca central de la teoría». Pero ahora la razón parecía haber huido de la realidad. Las fuerzas productivas se habían trocado en las fuerzas destructoras de la maquinaria de guerra, y ¿dónde había quedado el movimiento social, dónde había

quedado el «sujeto» que debía ser «portador» de la teoría, «la conciencia de determinados grupos e individuos que están en lucha por una organización racional de la sociedad»? Lo único que queda desde 1941 es el diagnóstico de un proceso de autodestrucción de la razón, que prefigura todos los temas importantes de la reviviscencia de la crítica al progreso, a la que hemos asistido durante los años setenta (aunque es cierto que sin la cachazuda intrepidez de aquellos que convierten hoy la *Dialéctica de la Ilustración* en una pura y lisa filosofía de la postilustración).

Dos líneas conducen desde este punto en que la revista dejó de existir, en que con ella se desmoronó también la forma clásica de la teoría, hasta finales de los años sesenta. Adorno y Marcuse sacaron de la *Dialéctica de la Ilustración* consecuencias opuestas. Mientras que Marcuse desplaza la pretensión históricamente ensombrecida de la razón hasta situarla, en términos de una teoría de las pulsiones, por debajo del umbral de la cultura, Adorno pone su huera esperanza en el solitario ejercicio de una filosofía que se niega a sí misma. Una tercera posibilidad es la que encarna Leo Löwenthal, quien ha quedado a la sombra de los otros dos: se puede uno oponer a la *acusadora* tesis del final de la razón sin necesidad de elegir entre la metafísica, por un lado, y una de las formas de moda, de las formas científicas avanzadas de liquidación de la razón, por el otro. El agotamiento filosófico que hoy paraliza la escena intelectual no solo en la República Federal de Alemania ha despertado otra vez la curiosidad por algunas tentativas de la teoría crítica que quedaron bruscamente *interrumpidas* a principios de los años cuarenta. Tal vez esa interrupción de la empresa se explique también por el hecho de que aquellos que dieron al marxismo el pseudónimo de «teoría crítica» no procedieron todo lo inortodoxamente que hubiera sido menester. Al entender de forma demasiado tradicional lo que Marx había llamado «fuerzas productivas» tuvieron que constatar enseguida que el crecimiento de las fuerzas de la racionalidad cognitivo-instrumental no garantizaba de por sí formas de vida dignas del hombre. Bien pudiera ser que las fuerzas propiamente productivas, los potenciales de racionalidad, radiquen más bien en las relaciones de entendimiento que en las de trabajo.

19
LEO LÖWENTHAL

UNA FELICITACIÓN (1980)

Hace pocos días, Leo Löwenthal dio una conferencia en nuestro Instituto de Starnberg; fue una magistral mirada retrospectiva sobre sus propios trabajos de sociología de la literatura. Al oírlo, vi claro que la amplia recepción de que ha sido objeto la teoría de la Escuela de Frankfurt solo se ha hecho eco de los rasgos más generales de la imponente obra de Leo Löwenthal. De la denominación «Escuela de Frankfurt», Löwenthal suele distanciarse con la observación de que le suena más bien a una dirección oída en un taxi. El foco de la atención pública ha dejado al margen los detalles de una obra que puede equipararse a los trabajos de sociología del arte de Lukács, Kracauer y Adorno. Y es justo en los detalles donde esos estudios dejan al descubierto la peculiaridad de su autor, estudios que desentrañan los monumentos literarios de la época burguesa como «adioses al modelo de socialización de los siglos pasados». Las obras completas, cuyo primer volumen presenta hoy el editor, ofrecerán la oportunidad y el estímulo para destacar la fisonomía espiritual de Löwenthal, con más fuerza que hasta ahora, del trasfondo del círculo que rodeó a Horkheimer en el que Löwenthal se integró generosamente con su productividad.

Una breve felicitación no puede proponerse como objetivo esta tarea, que exige esfuerzos más serios; en este momento solo quisiera expresar el deseo de que muy pronto se halle un experto que sepa abordar en sus justos términos un cometido que resulta tan estimulante como honroso.

Por mi parte, querido Leo, quisiera abordar un rasgo que tú compartes con tus amigos y que caracteriza a una mentalidad que te separa a ti, que os

separa a vosotros, no solo del entorno americano, sino también de las generaciones crecidas en Alemania después de la guerra. Me refiero a esa característica imperturbabilidad con que os ponéis, y os atrevéis, a emitir juicios de valor en actitud teórica. Los filósofos y científicos sociales de hoy no solo carecen de arrojo, sino que también les falta la buena conciencia necesaria para ello. ¿Sois *vosotros* los dogmáticos o son los demás los derrotistas?

En Starnberg te ha vuelto a ocurrir lo que te pasa siempre. En tu conferencia diste por supuesto como cosa obvia, según es tu costumbre, el derecho a distinguir, por ejemplo, entre la literatura en cuanto arte y esa literatura trivial que solo sirve como bien de consumo, como mercancía, como medio de manipulación. Tus investigaciones sobre sociología de la literatura parten de la premisa de que el científico puede *saber* cuándo una obra de arte tiene algo que decir, cuándo posee un contenido cognitivo, y cuándo pertenece a la cultura de masas, cuándo no es más que un síntoma de otra cosa que se procura en ella una expresión ideológica. Y otra vez te has encontrado en el debate con el reproche del elitismo y, claro, has devuelto la pregunta haciéndote el ingenuo: «Por favor, ¿puede decirme qué hay de malo en las élites cuando tienen una capacidad de juzgar bien formada?». Creo, por lo demás, que tu ingenuidad es real en un aspecto: si conocieras las recientes tentativas que se registran en la República Federal de Alemania de reavivar el concepto ideológicamente gastado de «élite», estoy seguro de que no te resultaría una compañía muy grata. Y es que se trata de otra cosa.

Cuando a los juicios de valor ponderados y con consecuencias teóricas importantes no quiere negárseles todo estatuto cognitivo, en la posición que tú con tanta vehemencia encarnas aparece un problema del que uno solo podría desembarazarse con ingenuidad positivista. Pese a todo el fabilismo que ordena el método, ¿no es también la seguridad del juicio valorativo una función de la fundada seguridad en sí mismos de aquellos que lo emiten?

De este sentimiento de seguridad en uno mismo se encuentran, por lo demás, muchos ejemplos en los diálogos que Leo Löwenthal ha mantenido con Helmut Dubiel: «Nosotros no abandonamos la praxis, fue la praxis la que nos abandonó a nosotros».[252] Y en otro lugar leemos: «En el fondo, si es que se me permite expresarme con esta arrogancia, yo no abandoné la política y la revolución, fue la revolución la que me abandonó a mí».[253]

Esta es la línea en que también Horkheimer, Marcuse y Adorno se resistieron siempre a admitir que la teoría pudiera quedar falseada sin más por una realidad mala a la que ella, la teoría, tenía que ponerle delante el espejo. Esto suena fatal a los oídos de científicos respetables y, sin embargo, resulta obvio para una teoría que junto con los contenidos descriptivos tiene también contenidos normativos. Lo que no es tan obvio es el *tipo* de certezas normativas, la *forma* de cerciorarse de lo normativo que queda inimitablemente expresada en la siguiente confesión: «Los primeros años del Instituto fueron también una especie de utopía anticipada, *éramos distintos y sabíamos mejor las cosas*».[254]

Ya imagino a los críticos echándose encima, acusándoos de dogmáticos e imputándoos la actitud de los mandarines alemanes. Y aunque yo mismo acabo de atribuir esta actitud a un sentimiento de seguridad, cosa tan grave no puede reducirse así, de forma tan sencilla, a algo meramente psicológico.

Quizá no vaya del todo desencaminada la sospecha de que el venerable Gymnasium alemán constituye el trasfondo de esos juicios de valor que a la gente de hoy no le parecen ya tan evidentes. A sus ochenta años, Löwenthal solo parece admitir sin reservas *una* autoridad: la de sus profesores del Gymnasium Goethe de Frankfurt de 1918: «Eran tan buenos que en parte fueron nombrados profesores honorarios de la universidad».[255] E incluso hoy, a Löwenthal lo atormenta la sospecha de que acaso haya estado arrastrando hasta su vejez daños irreparables en su formación, porque antes de acabar los cursos superiores de bachillerato tuvo que marchar a Hanau para incorporarse al servicio militar. A pesar de eso, la mentalidad «éramos distintos y sabíamos mejor las cosas» no es posible entenderla a partir de tales recuerdos.

Tal vez obtengamos un poco más de luz si tenemos en cuenta la situación en el Nueva York de los años treinta cuando el grupo que seguía a Horkheimer se decidió a proseguir la publicación de la *Zeitschrift für Sozialforschung* en alemán porque estaban convencidos de que «la lengua alemana quedaba mejor conservada en el pequeño círculo del Instituto que en el Tercer Reich».[256] Esta decisión no era nada obvia. Significaba el deslinde frente a la ciencia americana, frente a la cultura del entorno, y solo fue posible gracias a una independencia económica atípica en unos emigrantes. Esta autoafirmación de una identidad vinculada a las

tradiciones alemanas puede que exigiera y reforzara a la vez la certeza en las propias decisiones valorativas básicas.

Solo que los juicios de valor emitidos en actitud teórica tienen que acabar desmoronándose o convirtiéndose en un rígido dogmatismo si su validez no se acredita también en la labor crítica que se hace a su luz. ¿No habían visto venir Horkheimer, Pollock y Löwenthal ya en 1930 la catástrofe de 1933? ¿No había rastreado ya Löwenthal en 1937 en la obra de Hamsun el carácter que se confirmaría con el comportamiento de Hamsun en 1940? Quien esté al tanto de lo difíciles que resultan los pronósticos en las ciencias sociales no negará toda fuerza analítica a una teoría que puede invocar tales resultados.

Pero con esto hemos dejado atrás las tentativas de reducir a circunstancias contingentes un rasgo determinado de la mentalidad de los frankfurtianos que los hacía sospechosos de dogmatismo. Lo que habría que preguntarse más bien es si la vieja generación de la Escuela de Frankfurt no pudo también tener razón en sus juicios de valor. Permítanme volver brevemente al ejemplo del que he partido.

Cuando Löwenthal, contra todas las nivelaciones surrealistas y postsurrealistas, contra las revalorizaciones de moda de lo trivial y lo *kitsch,* no vacila en distinguir entre la literatura como arte y la literatura como cultura de masas, no está moviéndose por las sendas usuales de la crítica de la cultura, sino que está dejándose guiar por una intención precisa. En el arte busca Löwenthal el mensaje de lo socialmente irredimido: «El arte es en realidad el gran depósito de protesta articulada contra la infelicidad social, protesta que deja traslucir la posibilidad de felicidad social».[257] Pero si en la obra de arte se anuncia el incesante grito de protesta de los perdedores, de los que se quedan en la orilla aplastados por el curso de la historia universal, también es posible identificar qué *no* puede considerarse arte. Cultura de masas es aquella en la que todo sigue como antes:

> En Hamsun, por ejemplo, incluso las figuras marginales son unos cerdos. No hay ningún fenómeno de redención, en ninguna parte se anuncia que las cosas pudieran y debieran ser de otra manera. Esta ha sido para mí la piedra de toque para distinguir entre la auténtica obra de arte y la que no lo es.[258]

En tu interés por la historia de los perdedores, querido Leo, se expresa una toma de partido que asumes con la mayor objetividad. Un juicio de valor

debe a su objetividad su fuerza analíticamente clarificadora. Siempre me ha impresionado lo que dices de Franz von Baader, al que dedicaste tu tesis doctoral; también Baader fue un perdedor, ya que en Alemania no se dio una auténtica filosofía de la restauración igual que no hubo una ilustración políticamente emancipada.

Me he permitido abordar un rasgo característico de la mentalidad de la primera generación de frankfurtianos porque en el caso de Leo, con esa imperturbabilidad que a veces puede resultar irritante, se añade también un rasgo muy distinto, que lo separa de sus amigos. Leo tiene el encanto de aquellos que están dispuestos a cuestionarse a sí mismos. Es de una modestia tan grande y natural que en el círculo de sus amigos es en el único que puede permitirse esa arrogancia metodológica de hacer juicios de valor sin que se le malinterprete. Este rasgo infinitamente amable de su persona quizá explique también por qué fue Leo quien más se abrió al entorno americano, a la investigación empírica y a la forma analítica de pensar; por qué fue el único entre los primeros frankfurtianos que no negó sus respetos a la gran filosofía americana, desde Peirce a George H. Mead, y no por lo del pragmatismo. Por qué durante un cuarto de siglo ha venido ocupando con éxito extraordinario una cátedra en uno de los principales departamentos de sociología de Estados Unidos; por qué, por último, fue él quien en los años decisivos del Instituto de Investigación Social se hizo cargo de todos los asuntos económicos. Porque fue él no solo el editor de la revista, sino también el director de la parte dedicada a recensiones, que llegaría a adquirir una importancia histórica. Que Hans Mayer hace pocos días[259] haya podido resumir y minusvalorar esa ingente labor del editor y el encargado de todos los asuntos de la *Zeitschrift für Sozialforschung* como la de un simple «secretario de redacción» nos habla más bien del callado estilo del hombre al que hoy festejamos.

APÉNDICE

La ideología alemana

20

CRÍTICA A LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

1960

Reinhart Koselleck y Hanno Kesting entienden la actual crisis mundial como la difusión por todo el globo de la crisis que encarna la guerra civil europea que estalla con la Revolución francesa. El conflicto Este-Oeste adquiere forma en la autocomprensión utópica que le prestan unas filosofías de la historia que compiten entre sí y que tienen sus raíces comunes en la crítica que se llamó a sí misma Ilustración. De este modo crítica y crisis aparecen remitidas la una a la otra. En el siglo XVIII la historia desborda las orillas de la tradición y se inicia la «modernidad utópica», que habría de encontrar su final en el siglo XX; con ese final, perdería su derecho una interpretación de la actualidad desde el horizonte de un progreso posible, con ese final perdería su derecho la filosofía de la historia como tal. Y este proceso lo conciben los autores como si fuera la propia historia criticada la que escribiera la metacrítica de la filosofía de la historia. Koselleck[260] entiende la Ilustración desde una dialéctica de política y moral prefigurada en el mismo punto de partida de la inteligencia burguesa dentro del Estado absolutista. En el absolutismo se pone fin a las guerras de la religión. El monarca cumple el encargo de afianzar la paz por medio de una monopolización del poder público y una privatización de la sociedad civil. El interés del Estado queda sustraído a la competencia de la conciencia y entregado en exclusiva a la soberanía del príncipe. Las convicciones morales, como ocurre en la teoría del Estado de Hobbes, carecen de importancia para el Gobierno. Legalidad política y legalidad moral están estrictamente separadas. La razón de Estado exige del príncipe

un comportamiento según reglas prudenciales; y la religión privatizada exige de los súbditos un comportamiento según normas éticas. Pero ya antes de que Kant, a finales del siglo siguiente, pudiera dar por sentada con toda naturalidad la concordancia de la una con la otra, la convergencia de política y moral, como un postulado de su teoría del derecho, había tenido ese proceso de crítica que había elevado el poder burgués a poder público. El espacio, antes privado, del mundo interior experimenta una ampliación que lo convierte en espacio público, y la fuerza de este espacio público impregna al Estado. Las personas privadas se fusionan formando un público; sus discusiones generan un poder indirecto; en los salones, los clubes, las logias, los cafés, las tertulias, encuentra sus primeras instituciones una jurisdicción moral que al final acaba citando también al príncipe a su presencia. Koselleck investiga las etapas de esta politización valiéndose de los testimonios paradigmáticos de la historia de la cultura, empezando por la crítica humanista de la Biblia, siguiendo por la crítica apolítica de la república de los sabios y la crítica indirectamente política de los literatos, hasta llegar a la aplicación de las leyes de la razón pura y la razón práctica al Estado y a la sociedad, es decir, a Turgot y Kant.

Esta anexión crítica del poder público por parte de la esfera privada tiene una apariencia tan «crítica» justo porque no se entiende a sí misma como acto político: «Es decir, la crisis solo fue tal porque en el fondo permaneció oculta como crisis política». Y aún más claro: «La moralización de la política se convirtió tanto más en el desencadenamiento de una guerra civil, cuanto que en la subversión, en la revolución, no se veía una guerra civil, sino únicamente el cumplimiento de postulados morales».

Este argumento, que reconduce los síntomas a su causa, solo resulta del todo transparente si lo situamos en el contexto de la antropología política. Pues, en efecto, no se entiende a primera vista por qué la «guerra civil» —por oposición a las guerras de los estados entre sí— tiene que considerarse lo absolutamente malo, y tampoco resulta claro por qué esa «ocultación de lo político» —primero en forma de crítica literaria de los mandatos del príncipe según criterios de humanidad y después en forma de una vinculación del soberano a las normas generales emanadas del Parlamento— tiene *eo ipso* que sumergir en el terror de la guerra civil. En pocas palabras, la tesis del libro de que la crítica establecida como poder político indirecto lleva por necesidad a la crisis no resulta convincente cuando se la

toma en puridad. «La crítica, que todo lo abarca, se extiende también a la política, pero no renuncia a la pretensión apolítica que le es propia, esto es, a su pretensión racional, ya sea de tipo natural, ya sea de tipo moral, que es garantía del privilegio de que ha de gozar la verdad.» La formulación del hecho incriminado deja al descubierto el criterio conforme al que se hace la distinción. El «elemento político» sería, utilizando libremente a Carl Schmitt, la sustancia ya no soluble racionalmente de una voluntad soberana que solo se legitima por la nula existencia de los dominadores mismos. Por otra parte, la naturaleza humana, utilizando aquí libremente a Arnold Gehlen, está estructurada de tal forma que necesita de este elemento político, es decir, del sostén que a los impulsos erráticos y al comportamiento plástico prestan unas instituciones consolidadas por la sola autoridad que ostentan. Cuando la crítica ataca el núcleo irracional de estas instituciones, ya no es posible conjurar el riesgo del decisionismo, pues la autoridad se ve emplazada a legitimarse de manera racional; y si esa crítica «encuentra razones siempre nuevas para ir por delante de una acción soberana, para la que propiamente hablando no existe razón alguna», entonces destruye las condiciones de la existencia humana. Expresión de esta destrucción es, en el plano político, la anarquía de la guerra civil y, en el antropológico, la de los impulsos.

Esta antropología política nunca queda tematizada en este trabajo de Koselleck, pero determina sus preguntas y distorsiona muchas de sus respuestas. Así, por ejemplo, no es casualidad que al nacimiento de un espacio público con funciones políticas y a la reconexión del Estado a la discusión de las personas privadas congregadas en un público, Koselleck tenga que aprehenderlos solo bajo el aspecto unilateral de una dialéctica entre *moral* y política. Sin duda, en el siglo XVIII la moral se piensa siempre de manera conjunta con los conceptos de «naturaleza» y de «razón», y ello hasta dentro mismo del horizonte semántico del término «social», de connotaciones tan peculiares en aquella época. Pero no por eso se pueden equiparar sin más lo que este espacio público tenía que proporcionar en una discusión pública atenida a los criterios del *ordre naturel,* es decir: lo racional, que era a la vez lo correcto y lo justo, y las convicciones morales privadas. Ya que esto no coincide con la idea que la *gens de lettres* tenían de sí mismas y tampoco es lo que ocurrió en realidad con la aplicación del

debate público de las personas privadas al poder político. Las convicciones privadas quedan transformadas en su sustancia al ser mediadas por el espacio público y convertirse en opinión pública. La *Law of Private Censure* de Locke apela, es cierto, a las *opiniones* de los ciudadanos, y no a algo así como una *public opinion;* Koselleck identifica las unas con la otra. La *volonté générale* de Rousseau deriva todavía más bien de las simples *opinions* que de una opinión pública, es decir, de aquella opinión del *public éclairé* al que él había denunciado, filtrada ya por la discusión. Pero Koselleck al identificar, por una parte, las opiniones privadas con la opinión pública y desacreditar, por la otra, el principio de la opinión pública como un principio de guerra civil, no tiene más remedio que pasar por alto la intención objetiva de ese espacio de la opinión pública que, sobre la base de una sociedad civil emancipada del Estado, se forma primero en Inglaterra y después en Francia como una esfera genuinamente nueva. De acuerdo con la propia autocomprensión de esa esfera, el objetivo de la publicidad de las decisiones políticas era hacer posible una inversión del principio *auctoritas non veritas facit legem:* es decir, el de conseguir mediante la discusión pública que la actividad del Estado concordara con el interés de la nación, de hecho con el interés de clase de la burguesía. Lo que se buscaba no era una moralización de la política como tal, sino una racionalización de esta, mediada por el principio de publicidad; esa intención encontraría más tarde un cumplimiento contradictorio en el Estado de derecho burgués, tan pronto como la esfera de la opinión pública quedó institucionalizada en el Parlamento en calidad de órgano del Estado. Pero al mismo tiempo, esa intención, por ideológica que pueda ser, entraña la idea de que, en el medio que representa ese espacio público, la autoridad política puede disolverse en autoridad racional, de que la dominación puede experimentar un cambio en su estado de agregación.[261] La ambivalencia que Koselleck descubre en la Ilustración, es decir, que esta «enceguece políticamente» de forma directamente proporcional al éxito de su trabajo de desenmascaramiento muestra más bien la dialéctica de su sentido, sentido que es por entero político: su pretensión es la de superar mediante la reflexión el «elemento político», o dicho en términos hegelianos, el elemento sustancial de la autoridad.

El proceso crítico que la burguesía entabla contra el Estado absolutista acaba en la exigencia del *Manifiesto comunista* de que al poder político hay

que transformarlo en «poder público». Con este único atributo, el de la publicidad, saca el siglo XIX las consecuencias del principio surgido en el siglo XVIII. Y como ese principio anticipa un movimiento histórico, se convierte a la vez en principio de una filosofía de la historia, a cuyos primeros autores y destinatarios encontramos, como observa Kesting, en las mismas *sociétés de pensées* que fundan institucionalmente la esfera de la opinión pública. El tema político de una racionalización de la actividad del Estado por medio de la publicidad forma una unidad con el tema, perteneciente ya al ámbito de la filosofía de la historia, de una sociedad civil devuelta de manera revolucionaria a su orden natural. En su origen, pues, la crítica forma una unidad con la utopía. Lo que la estructura feudal había hecho aparecer como natural, no solo resultó ser accesible a la intervención de la burguesía avanzada, sino que, con la ampliación capitalista de las relaciones de cambio, también se mostró necesitado de esa intervención. El desenvolvimiento de «racionalidad» inmanente a las relaciones de mercado parecía exigir de los hombres que se hicieran con las riendas de las condiciones de su existencia social y, con ello, del proceso histórico. La filosofía de la historia, esto es, la idea de una historia construible por el hombre viene, pues, generada por esa misma historia.

Cuando se la despoja de este contexto de fuerzas motoras sociales, la relación de crítica y crisis, según la concibe Koselleck, pierde credibilidad, aun con independencia de lo cuestionables que resultan las premisas antropológicas que este autor utiliza. Hanno Kesting, sin embargo, se atiene a ella, y la interpreta como una relación entre *Filosofía de la historia y cosmopolitismo.*[262] Temáticamente esta obra es una continuación directa de la de Koselleck, pero se aparta de ella en el enfoque que da a las cuestiones. Aunque a lo largo de muchas páginas Kesting se limita a narrar y su obra tiene unos contornos menos perfilados que la de Koselleck, el planteamiento de esta investigación es de la misma fecundidad y ofrece casi la misma plétora de aspectos relativos a la historia de la cultura y de interpretaciones políticas.

Kesting descubre la culminación histórica de la «unidad de acontecer de la Ilustración» que investiga Koselleck en la victoria, por decirlo así, póstuma que obtiene la filosofía de la historia de 1917. Pues la filosofía de la historia solo se impone de manera global con la Revolución rusa y la

entrada de América en la guerra. A diferencia de la utopía burguesa, la utopía cosmopolita traduce su crítica de inmediato en la práctica: «Los pronosticadores se transforman en planificadores y sus planificaciones se hacen tanto más infalibles cuanto más pueden imponer y forzar los objetivos de sus planes». Mientras que en el Este la versión leninista del marxismo saca su fuerza de la fusión de la revolución proletaria con el movimiento anticolonialista y nacionalista de los pueblos coloniales, en América el mito adventista de procedencia puritana transforma la experiencia del «Oeste abierto» en una fe en la superioridad del «Nuevo Mundo». Aquí la praxis del *social control* y del *social engineering,* a diferencia de lo que ocurre con la industrialización de la Rusia agraria, impulsada de modo dictatorial bajo el lema de «Alcanzar y superar», no necesita de la formulación expresa y de la difusión propagandística de una filosofía de la historia; el mejorismo anglosajón tiene a esa filosofía como un presupuesto más o menos tácito y como cosa de sentido común. Ambas potencias mundiales comparten, pues, la perspectiva de la filosofía de la historia. Las posiciones de los partidos que entran en liza en la guerra civil europea de 1789 quedan convertidas así en posiciones de los grandes estados. Y si en aquel momento las interpretaciones de la filosofía de la historia estuvieron al servicio de las luchas de clases en el interior, ahora reducen los enfrentamientos externos a un formato de guerra civil. Kesting trata de demostrarlo recurriendo al ejemplo de la Segunda Guerra Mundial:

> Está claro que la fuerza divisoria y discriminatoria que tiene la conciencia americana de misión y progreso no es menos fuerte que la que tiene el bolchevismo, por distintas que por lo demás puedan ser. Ambas convierten la guerra en una cruzada y en una contienda civil. Los bolcheviques de manera consciente; los americanos, inconsciente. Ambos apelan al pueblo contra el Gobierno, pues ambos representan al partido del «hombre» frente a lo inhumano, con lo que, como ya nos es de sobra conocido por la historia de la guerra civil europea, borran la distinción entre enemigo y criminal y emponzoñan los enfrentamientos. Lo mismo en el Oeste que en el Este se recurre a la filosofía de la historia de la guerra civil europea, se la prosigue y se la introduce en la política práctica.

El lugar del antipartido, del fascismo, queda en blanco en la investigación de Kesting. Lo introduce tan solo como un telón de fondo sobre el que el «frente antifascista»» puede destacar a las claras como una verdadera acción de guerra civil. El papel de los aliados en cuanto abanderados de sendas «filosofías de la historia» que hacen que el contrario aparezca como

diabólico en la misma medida en que presentan los fines propios como metas de la humanidad, habría tenido una justificación que hubiera resultado perturbadora para la interpretación de Kesting, si este hubiera puesto en danza al verdadero «enemigo diabólico». Y así, lo único que se nos dice es que el fascismo, el nacionalsocialismo y el falangismo demoraron durante tres decenios la situación de guerra civil creada por el conflicto Este-Oeste; que corrompieron los prometedores inicios de una revolución conservadora; que con su derrota, quedó destruida la base del poder que hubiera correspondido al conservadurismo europeo. Pues de no haber ocurrido lo que ocurrió, este hubiera podido ejercer, después de la desintegración de la «ilusión antifascista», un benéfico atemperamiento de la abierta oposición entre el capitalismo y el bolchevismo. Alemania perdió la oportunidad de ocupar esta «tercera posición», que sirvió en bandeja a los no alineados.

Como se ve, Kesting va más allá de la investigación de Koselleck, no solo cronológicamente, en razón del periodo al que se refiere, sino también sistemáticamente: de la crítica de la filosofía de la historia pasa a sus alternativas. Bien mirado, incluso cabría decir que la evolución de la filosofía de la historia a través de Saint-Simon y Comte, de Hegel y Marx, del historicismo y las teorías del imperialismo, hasta Jaspers y Toynbee, para lo que sirve sobre todo a Kesting es para introducir las tesis de la contrailustración. Muestra la conexión que existe entre el conservadurismo católico de L. de Bonald y J. de Maistre, y la teología política de Donoso Cortés, quien contra la dictadura de la daga invocaba la del sable; como es sabido, Carl Schmitt introdujo su herencia en el prefascismo de los años veinte. A este, bajo el epígrafe de una revolución de derechas, se lo hace derivar de Nietzsche a través de Spengler, al que Kesting presenta con suma indulgencia, y se lo relaciona con una «visión escatológica de la historia» que, a juicio del autor, sería la única capaz de oponer una efectiva resistencia a la utopía.

Sin embargo, este pensamiento escatológico, como oponente que es de la filosofía de la historia, parece que sigue perteneciendo a ella; pues Kesting entiende el origen de la contrailustración en De Maistre como una posición dentro de la guerra civil europea; y de su forma actual se promete una superación dialéctica de las filosofías de la historia vigentes en el Este y el Oeste, anquilosadas hoy en la antítesis que constituyen —todo lo cual no es

sino una figura de pensamiento perteneciente a la filosofía de la historia—. La escatología, en cuyos «elementos esotéricos» Kesting no quiere entrar, sería una negación tanto histórica como política de la Ilustración, negación que, en lugar de la autonomía del hombre, subrayaría su «ontonomía». Al progreso, con su voluntad de pasar por delante y ganar la partida a la realidad, le opondría una conciencia de la providencia, capaz de conformarse con la realidad histórica. La alianza de tal escatología con una organización de la ciencia segmentada en especialidades tendría asegurada, por vía de unión personal, la conexión con el pensamiento conservador-revolucionario: como representantes de lo cual se considera a Carl Schmitt, a Hans Freyer y a Arnold Gehlen.

Pero con todo, en esa relación entre filosofía de la historia y guerra civil, ¿no es esta última el elemento más problemático? El concepto de guerra civil obtiene su sentido polémico de su contraste con una organización de la dominación, que en la historia europea se forma por primera vez con el absolutismo: la guerra civil cuestiona el funcionamiento de un aparato estatal separado en cierto modo de la sociedad, de un aparato estatal «neutral». Pero después de la Primera Guerra Mundial, como muy tarde, esta forma de Estado se derrumba. Y en la misma medida en que la época del sistema de estados europeos llega a su fin, la categoría de guerra civil se vuelve inaplicable. Pues esta categoría se define negativamente por referencia a una organización del poder político que encuentra en la persona del monarca absoluto su tipo ideal; al mismo tiempo, supone que el restablecimiento del orden perturbado es algo deseable. Pero nosotros sabemos muy bien que en las condiciones sociales actuales *tal* orden solo sería posible en forma de un Estado totalitario. Carl Schmitt, a quien debemos la formulación clásica del *topos* de la guerra civil, sacó también esa conclusión con gran claridad e incluso con gran decisión.[263] Si nuestra situación puede describirse con sentido como un estado de guerra civil mundial latente, tal cosa habría que entenderla no en el sentido de una guerra civil a escala mundial, sino en el de una guerra entre ciudadanos del mundo.

Mas con ello no solo se da por supuesta la unidad del mundo anticipada por los planteamientos de la filosofía de la historia, sino también lo deseable de un orden de paz duradero. Pero ¿son estas dos cosas tan poco realistas como los «realistas» dicen de las filosofías de la historia? El

pluralismo de naciones, regiones y culturas que hoy se perfila nos obliga más que nunca a realizar políticamente, en forma de una auténtica igualdad de derechos, la unidad del mundo y del género humano consumada ya en lo técnico; a no ser que la antropología política quiera abogar por una dominación de las élites o las naciones de élite con el argumento de su superioridad natural e insuprimible. De la misma forma, la búsqueda de un equilibrio estratégico en la posesión de armas nucleares parece forzarnos a buscar también una realización política de esa garantía técnica por medio de acuerdos de desarme y de instituciones internacionales; a no ser que la antropología política pretenda salir al paso de la eliminación de la guerra con el argumento de que por naturaleza es inevitable que se produzca una acumulación de impulsos agresivos y exija una especie de parques naturales para acciones guerreras donde descargar esos impulsos reprimidos. A mí, sin embargo, me parece cuestionable que pueda llegarse a distinguir de manera fiable por medio de argumentos antropológicos entre lo históricamente imposible y lo objetivamente posible. Los argumentos históricos y sociológicos dejan muchas cosas en el aire que no pueden eliminarse por medio de un precipitado recurso a la «naturaleza» del hombre.

Es cierto que la tentativa de obtener de la latente guerra civil un orden cosmopolita estable, cuando se la envuelve en una interpretación inspirada por la filosofía de la historia, también conduce a ficciones peligrosas: quizá lleve a la tentación de convertir las guerras, que todavía lo son, en medidas policiales, de tratar a los enemigos como criminales. Solo en la medida en que las máximas de ese orden se impongan por sí mismas en las conciencias y las instituciones de los hombres como algo históricamente en sazón, dejarán de ser ficciones. Hoy existen indicios suficientes para pensar que la idea de una racionalización del «elemento político», que la idea de la factibilidad de la historia —si no de la historia misma, sí al menos *de* esos procesos históricos que, si no los dominamos nosotros a ellos, de una u otra manera acabarían exterminándonos— es la única posibilidad que la historia misma nos ha dejado abierta en su actual forma amenazadora, y ello no como una utopía ajena a la vida, sino como la única praxis que puede garantizarnos la supervivencia.

21
DE LA DIFICULTAD DE DECIR QUE NO

1964

Protestar tenía en el lenguaje procesal romano el sentido de romper ante los testigos un silencio que de otra forma hubiera podido malinterpretarse como una aceptación de la interpretación que estaba haciéndose de los hechos. La protesta se rebela contra el aprisionamiento en una conformidad muda. El peculiar y profundo conformismo que se ha difundido por la República Federal de Alemania paralizándolo todo ha provocado protestas y en ocasiones también un pensamiento que les da forma. Este se dirige contra aquella indiferencia de la que no es fácil ver a qué se debe más, si a una identificación con todo y con todos, o a la huida de cualquier tipo de identificación. Un análisis a la experiencia de esta indiferencia es lo que plantea Klaus Heinrich en su *Ensayo sobre la dificultad de decir no*.[264]

Esta reflexión sobre las dificultades de la protesta, que se manifiestan tanto en la protesta mal dirigida como en la omisión de aquella, no pretende analizar ejemplos contemporáneos; prescinde de una circunstancia biográfica fácilmente analizable, es decir, de la dificultad que supone vivir como intelectual en la República Federal de Alemania. Si hubiera que registrar este libro en el capítulo de la ciencia, se lo podría clasificar como una crítica de la falsa conciencia de la ontología y el positivismo. Heinrich filosofa de manera primorosa, pero el resultado de su técnica no es una investigación filosófica propiamente dicha.

Heinrich concibe la protesta como oposición a los procesos de autodestrucción. Y cuando dice esto tiene a la vista esas sublimes destrucciones que el psicoanalista descubre tanto en los anudamientos de la

biografía individual como en las oscilaciones de los estados de conciencia colectivos; se trata, pues, de destrucciones y autodestrucciones que no atacan de forma inmediata la vida física. Heinrich no se ocupa de los riesgos que corre la conservación material de la vida, amenazada económicamente en las zonas de nuestro planeta en que se pasa hambre, y amenazada política y militarmente en los países desarrollados; no se ocupa del problema de la falta de alimentos ni de la explosión demográfica; de la sustancia hereditaria y los daños de las radiaciones; de las condiciones del progreso técnico y del crecimiento económico; de la conexión entre las estrategias de destrucción y las de defensa; de la guerra civil internacionalizada y de la coacción atómica a una coexistencia pacífica. La dimensión de autodestrucciones que Heinrich plantea centra más bien la atención sobre un hecho que nuestra era positivista tiende a negar: que la reproducción de la especie humana solo puede quedar asegurada en las formas, no tan fáciles de conseguir, de una supervivencia histórica. Pues es manifiesto que los individuos socializados únicamente serán capaces de asegurar su existencia por medio de procesos organizados de adaptación al entorno natural y de adaptación reactiva al propio sistema de trabajo social si logran establecer la mediación adecuada entre este metabolismo orgánico con la naturaleza y el equilibrio, que siempre será sumamente precario, en las relaciones de los individuos entre sí.

Las condiciones materiales de la supervivencia se hallan, pues, asociadas de la manera más íntima con las más sublimes, y el equilibrio orgánico está conectado con ese difícil balance de distanciamiento y de unión en que ha de formarse, a través de la comunicación con los demás, la identidad de cada uno. Cuando se malogra la identidad de un individuo que ha de ser capaz de afirmarse a sí mismo y cuando se fracasa en el establecimiento de la comunicación entre los individuos que han de poder hablar entre sí, estamos ante autodestrucciones que al final llegan a tener también efectos físicos. En el ámbito individual se conocen como perturbaciones psicosomáticas, pero los desgarrones de las biografías reflejan los desgarrones de la realidad de las instituciones. Los dificultosos procesos por los que el sujeto tiene que reconstruir una y otra vez su propia identidad nos resultan conocidos tanto por la *Fenomenología del espíritu* de Hegel como por el psicoanálisis de Freud: el problema de una identidad que solo puede construirse a través de identificaciones, lo que justo quiere decir, a través de

extrañamientos de la propia identidad, es a la vez el problema de una comunicación que ha de hacer posible un balance salvador entre los extremos que representarían una identidad muda con uno mismo y un extrañamiento asimismo carente de lenguaje, es decir, entre el sacrificio de la individualidad y el aislamiento en una individualidad abstracta. Ese balance debe conseguirse de nuevo en cada etapa del desarrollo y en cada una de ellas puede malograrse. Las experiencias de la continua amenaza a que se ve sometida la propia identidad y las experiencias de la obstrucción de la comunicación lingüística las tiene cada uno de forma reiterada en las crisis de su propia vida, y no son más reales que las experiencias colectivas de la historia de la especie que viven por sí mismos los sujetos sociales globales en el curso de su enfrentamiento con la naturaleza.

La protesta cuyas dificultades investiga Heinrich se dirige contra los procesos subterráneos de autodestrucción de una sociedad que en el estado evolutivo actual ha de asegurar a sus miembros, en medio de los peligros que representan la cosificación, por un lado, y la carencia de forma, por el otro, la posibilidad de formar una identidad que siempre será frágil y de conservarla en la no-identidad de una comunicación lograda. Todo cuanto se diga sobre la emancipación de los individuos versa a la vez, por tanto, sobre la autonomía de la sociedad: «El yo-mismo no es nunca él mismo o no él mismo, ni identidad ni no identidad; de lo que se trata es de establecer una identidad de ambas; el *no* al desgarrón entre las dos es su primer *no,* la primera palabra del lenguaje. Ese *no* no se dirige solo contra ese desgarrón, sino también contra una realidad desgarrada, y en ella ha de buscar modelos de equilibrio. Necesita de lo otro en que apoyarse y contra lo que dirigirse». Los dos capítulos centrales desarrollan la dificultad de la protesta contra la autodestrucción de una sociedad que se hunde en la indiferencia: se trata del problema de la identidad cuando amenaza de pérdida de identidad y del problema de la comunicación en una situación de mutismo que parece haberse convertido en hábito.

Ahora bien, ha sido en los mitos, las religiones y las filosofías donde los hombres han tratado siempre de explicar las crisis de su equilibrio interior, en ellos han quedado expresadas las experiencias vividas en la penosa formación del sujeto histórico colectivo. Heinrich, que es por formación un científico de la religión, puede así, sin forzar las cosas, esclarecer sus actualísimas preocupaciones recurriendo a las tradiciones más viejas. Así

descubre en las religiones mundiales diversos modelos de una «identificación resistente», y llega por este camino a una sorprendente interpretación del principio de identidad, a partir del cual ya una vez Fichte puso en marcha la dialéctica de una filosofía de la identidad. Pero ahora esta dialéctica se entiende como comunicación lingüística que ha de empezar despojando a las relaciones represivas de la historia natural la reciprocidad socrática del diálogo, exento de coacción, de los hombres emancipados. La dialéctica es la defensa que le queda a la emancipación aún pendiente contra la represión que sufre el diálogo en las situaciones de dominio. Decir que no o protestar, en última instancia solo es pues una invitación a pensar dialécticamente.

Heinrich desarrolla esta pretensión de la dialéctica —y en esto consiste la intención filosófica propiamente dicha de su trabajo— en una discusión con la pretensión del pensamiento ontológico, el cual no busca y derrota a los poderes del origen que amenazan a la humanidad con la destrucción, sino que se limita a reprimirlos. La ontología aparece como la baldía tentativa de transformar la positividad del no-ser amenazador en la simple negación del ser puro, en la simple negación de algo auténtico separado de lo no auténtico, de algo verdadero, recto y seguro, minuciosamente expurgado de lo malo, lo falso y lo peligroso. Con ello la ontología no hace otra cosa que encubrir una realidad desgarrada. Contra Parménides, Heinrich aclara la pretensión del pensamiento dialéctico valiéndose del tópico viejotestamentario de la comunidad de alianza. Los profetas de Israel, a diferencia de los filósofos de Grecia, no entienden el contexto creador y conservador de la existencia como una esfera en que todas las formas de la vida quedan fundidas en un ser originario y perfecto, como una esfera elevada por encima de lo vano, lo fugaz y aparencial, no lo entienden como cosmos, sino como un pacto universal, cuya fuerza solo se probará en la comunicación que los traidores a este pacto mantienen a lo largo de la historia de la humanidad social. La comunidad de alianza, de una alianza traicionada, sigue prestando cohesión al mundo desgarrado, a saber: como contexto de culpa. Pues mientras este no quede oculto en su calidad de contexto de culpa y continúe como tal siendo una fuerza motora, continúa ateniéndose a la justicia, a la idea de una unión lograda, aun cuando solo sea en imagen. El puesto que los ontólogos atribuyen al olvido del Ser lo asume en esta tradición, que busca en lo extinguido las huellas de lo vivo y

la unidad en lo desgarrado, una categoría distinta: la traición autodestructora. Esta traición, que impide ver a los traidores el hecho de que con ella se traicionan y venden a sí mismos, se presenta en dos figuras: en forma de pérdida de la identidad, que extingue al yo formado en y a través del mundo, y en forma de ruptura de la comunicación, que no es que deje guardar silencio al hablante, sino que lo deja sin palabras.

La crítica de estas formas de vida falsa, que ya no se percatan de su falsedad, no tiene su criterio, a diferencia de lo que sucede en la ontología, en un Ser purificado del no-Ser, en algo auténtico de lo que hubiera que participar y a lo que hubiera que prestar escucha. La crítica no retorna al origen de los poderes que amenazan al hombre con la pérdida de la identidad y lo privan de lenguaje, sino que trata más bien de romper su poder, de «escapar del origen»; con la identidad lograda de un yo nacido de los conflictos quiere conjurar peligros que tanto en las neurosis individuales como en las catástrofes colectivas aniquilan la continuidad de la historia y hacen retroceder la vida histórica al caos. Cuando la conciencia individual logra encontrar y preservar ese balance entre la fusión y el aislamiento, la comunicación de los hablantes es el único poder por el que pueden quedar derrotados los poderes del origen: justo a él deben los sujetos su «mayoría de edad».

Heinrich formula su tesis de la siguiente forma:

> Conocemos dos respuestas a la amenaza que representa un destino ambivalente: una que, renunciando al mundo, trata de saltar por encima de las materializaciones ambiguas de este y, contemplando un destino eterno, trata de unirse con él en esa contemplación; la otra, que en un mundo de materializaciones ambivalentes ve su propio destino en la lucha contra esa ambivalencia y lo asume. La primera respuesta es la de los filósofos de Grecia, la otra la de los profetas de Israel. Mientras que aquellos se elevan sobre la ambivalencia de las materializaciones del mundo sin que esa «arrogancia» (que es el equivalente filosófico de la *hybris* de los héroes trágicos) logre eximirlos de la «penitencia», estos quebrantan el poder de los espacios voraces y del tiempo voraz. En su lucha contra los Baales protestan contra la continuidad de los poderes del origen. Les oponen un poder que, aunque sea de forma desfigurada, también se halla contenido en ellos.

A la apariencia ontológica de la teoría pura los dialécticos le oponen un conocimiento que llega a su objeto a través del interés.

La protesta como toma de partido por una identidad equilibrada y por el logro de una comunicación libre de coacciones es dialéctica, ya que la dialéctica consiste justo en ese decir que no, de cuyas dificultades habla

Heinrich, pues en el contexto reconciliado de la vida tendrían que entrar también los poderes demoníacos, que no pueden negarse en favor de una esfera de la unidad pura, considerada como ámbito aparte: pues es a esos mismos poderes a los que hay que despojar de la palabra liberadora a la que después sucumben. A los traidores se les puede y tiene que recordar que se traicionan a sí mismos. Las protestas solo adquieren fuerza en la medida en que empiezan, identificándose con aquello contra lo que se dirigen. En este sentido Eulenspiegel se interpreta como un conformista que, por medio de una participación que caricaturiza lo que hace, saca a la luz la verdad sobre el conformismo. Esta investigación también persigue las técnicas de esta resistencia astuta en Ulises y Brecht, pródigo en astucias este último en sus inversiones de las fábulas de animales y en su Ópera *de los tres peniques*.

Desde el punto de vista desarrollado por Heinrich queda también de manifiesto, por último, la afinidad que existe entre la conciencia ontológica y la positivista. Ambas son víctimas de la seductora apariencia de la teoría pura. Ambas comparten la intención de desendemoniar, por medio de divisiones abstractas, a un mundo que vive bajo el temor de los demonios. Lo mismo si la razón se eleva a la contemplación imperturbable de lo eterno que si se la rebaja a instrumento de análisis de lo técnicamente disponible, ontología y positivismo asisten impotentes al retorno de unos poderes meramente reprimidos. Pues lo mismo el ascenso al indiferente poder originario de un ser inefable que la eliminación de los enunciados que desde un punto de vista empirista y bajo la presión de una experiencia restringida carecen de sentido, ambas cosas incapacitan por igual para la reflexión sobre las resistencias y para la protesta. La última forma que Heidegger ha dado a la ontología es el reverso de la misma moneda en que el positivismo ha impreso su veredicto de inefabilidad. Esa ontología convierte las palabras en fetiches, adora sus raíces, y solo cree tenerlas puras en los venerados orígenes; y a su vez, el positivismo convierte nominalísticamente las palabras en signos con los que opera a voluntad, vaciando el lenguaje y revocando su poder unificador.

Pero no basta con señalar esta correspondencia, que sin duda es cierta, entre el fetichismo de la palabra que practica Heidegger y el nominalismo de las ciencias experimentales estrictas, ya que la investigación organizada se ha convertido en una fuerza productiva de la sociedad industrial; la aplicación técnica de sus informaciones, desligadas del lenguaje, nos

mantiene en la vida, aunque dicha aplicación opere al mismo tiempo en el nivel, que es el único en el que Heinrich está pensando, de una destrucción de la vida misma, por lo menos mientras no se ponga en marcha la tarea dialéctica de la «traducción». De lo que se trata es sin duda de que esos conocimientos, preñados de consecuencias prácticas, no solo se transformen en poder de los hombres en cuanto seres manipuladores de instrumentos, sino de que sean reintegrados también a la sociedad en cuanto trama de comunicación lingüística —es decir, de lo que se trata es de una retraducción de los resultados científicos al horizonte del mundo de la vida —. Pero ¿seremos capaces de superar la forma positivista del proceso de investigación científica con el mismo éxito o la misma consoladora falta de consecuencias con que podemos esperar que se disipen las huellas de las últimas ontologías?

Heinrich considera el traducir, el decir que despierta, como clave para la reconciliación. Para él vivir es sinónimo de participar en el lenguaje, y la realidad se identifica con la realidad lingüística. Esto me parece comprensible desde la teología de las materializaciones de Tillich, pero no es del todo consecuente desde la perspectiva de una discusión con la ontología, inspirada en Walter Benjamin, como es aquí el caso. De haberse enfrentado en serio con la forma positivista de la falta de lenguaje (con la utilización operacional de los signos en los lenguajes formalizados), o con la peculiar coacción de la lógica formal a la univocidad, a la que Heinrich opone la ambivalencia de la negación dialéctica, hubiera descubierto en esa «traición» de la que viven las ciencias modernas el sistema del trabajo social. A mí me parece que Heinrich, como consecuencia de un planteamiento inspirado por la filosofía de la religión, restringe su ángulo de mira al inicio de ese proceso en cuyo curso la especie humana arranca su emancipación a los «poderes». De esta forma los comienzos míticos no quedan propiamente referidos a las categorías de la sociedad desarrollada, cuya falta de lenguaje era justo lo que interesaba al autor; el lenguaje no es entendido en su mediatización por el trabajo.

Y quizá tenga también algo que ver con eso el que, al final, Heinrich crea poder recapitular sus ideas bajo el epígrafe de un nuevo existenciario: a la angustia de los ontólogos fundamentales le opone el «vórtice» (*Sog*): una curiosa recaída en esa ontología que sucumbió a la crítica que hizo de sí misma.

22

LA MODERNIDAD REZAGADA

1965

En otro tiempo casi resultaba obvio que los sociólogos pusieran su máxima ambición en entender su actualidad como historia. Pero junto con la herencia de la filosofía de la historia, los análisis de actualidad de orientación histórica han caído hoy en descrédito, por lo menos entre los especialistas de la disciplina. La vía regia de la vieja sociología ha sido condenada por unos metodólogos cicateros, y por cierto con mucho éxito, como un camino sin salida. En la actualidad se necesita valor para volver a atar el nudo, nunca roto del todo en la tradición alemana, entre la ciencia comprometida y el publicismo político. Siempre se corre menos riesgo ejerciendo un influjo directo so capa de informe de expertos.

Dahrendorf corre ese riesgo; con unos cuantos supuestos globales y simplificaciones inteligentes se enfrenta cuerpo a cuerpo con el desarrollo de las estructuras sociales en la Alemania de los últimos cien años.[265] Saltan astillas, pero Dahrendorf sabe manejar la garlopa con maestría y tino. Se pregunta por las causas de los obstáculos con que se ha enfrentado en Alemania la democracia liberal. Se pregunta con intención política: ¿qué ha de suceder para que también Alemania se convierta en un país de democracia liberal?

Confieso que los libros sobre Alemania me producen espanto. Con frecuencia, no son más que expresión del problema que tratan de resolver. Permanecen anclados en una perspectiva que por suerte Dahrendorf desmonta con ironía ya en la primera página: las preocupaciones alemanas no son sociales, sino nacionales.

Cuando los «demócratas libres»[266] sacrificaron sin vacilación alguna en los tiras y aflojas de la coalición el Ministerio de Justicia y el Ministerio para la Ciencia por un departamento con el que podían conectarse los ensueños panalemanes y las charlas nacionalistas de domingo, los liberales alemanes se resolvieron una vez más a tomar más en serio los problemas nacionales que la defensa del estatus jurídico y social de los ciudadanos.

Vamos a llamar viejo liberal a aquel probo espíritu republicano que hasta la fracasada revolución de 1848 aún no cargaba con el peso de los agobios de la búsqueda de identidad ni se sentía forzado a ensayar adaptaciones nacional-liberales. En correspondencia, llamaremos neoliberal a la perspectiva de este libro. Que esa perspectiva solo pueda adoptarse hoy a través del rodeo de un peculiar extrañamiento anglosajón es ya de por sí un síntoma. En nuestro país no es posible hacer valer el liberalismo abstracto sin forzar las cosas, sin fingir una mirada de emigrante.

Por lo demás, Dahrendorf debe su programa de una sociedad abierta a un emigrante real, al filósofo K. R. Popper, que hoy enseña en Londres. Dahrendorf renuncia a criticar desde dentro las tradiciones alemanas. Mientras que la última tentativa comparable de un sociólogo, el análisis realizado por Helmut Plessner de la nación tardía, podía conectar todavía con toda naturalidad con la autocomprensión de Kant y Dilthey, ahora tenemos que mirarnos con los ojos de un Locke o Burke pasados por la sociología. No acabo de ver la conexión que el título, nada modesto por cierto, de este libro trata de establecer con Tocqueville.

La democracia en Alemania es a la vez un tratado político, una lección introductoria y una teoría de la democracia. Dahrendorf trata su tema a tres niveles: describe hechos críticos, ensaya explicaciones desde un punto de vista teórico y desarrolla de manera programática los fundamentos de una constitución política liberal.

El autor dispone los hechos con verdadero talento pedagógico. Acaba con la leyenda del carácter nivelador de una sociedad de clases medias y llama la atención sobre las barreras que existen entre las capas sociales, que siguen dividiendo a nuestra sociedad en dos mitades más o menos separadas de forma estricta. Confirma una vez más la drástica desigualdad de oportunidades de educación. Llama la atención sobre la falta de autonomía

de la escuela frente a la casa paterna y muestra las dudosas consecuencias políticas de una educación tan centrada en la familia. La existencia marginal de los trabajadores extranjeros, los enfermos mentales y los presos, el comportamiento social para con los niños, enfermos y ancianos quedan convertidos por Dahrendorf en testigos de esa brutalidad sin miramientos que todavía permite reconocer las huellas de Auschwitz:

> Resulta así un «papel normal»: el no trabajador foráneo, el no anormal, el hombre adulto que no es ni demasiado joven ni demasiado viejo, que no ha cometido ningún delito y ama lo natural, el hombre joven, fuerte, que no piensa mucho, que se encuentra entre los veinticinco y los cuarenta o tal vez entre los veinte y los treinta y cinco. La estrechez de perspectiva social que revela esta imagen del hombre convertida en institución, la reducción de la complejidad humana a la aptitud para el servicio militar, es lo brutal de esta presión a la conformidad que ejerce la sociedad alemana.

Tales observaciones y comentarios aportan las teselas de las que surge el mosaico de la estructura social alemana. El punto de vista teórico lo ofrece el concepto de modernidad. El paso evolutivo de la sociedad en que uno vale por su origen a la sociedad en que uno vale por su rendimiento marca el camino de la modernidad. A medida que las formas de vida tradicionales se desmoronan, aumentan para cada uno las oportunidades de crearse una posición con su propio esfuerzo. Sin duda la industrialización y la urbanización fomentan esta libertad, pero solo una constitución política liberal puede fundar una sociedad moderna duradera. Con una industrialización que se inicia con retraso, pero acelerada, se crea en Alemania durante el Reich la infraestructura de la modernidad; pero con todo, no logra implantarse una constitución política liberal según el modelo de los países anglosajones.

El nivel, pues, en el que Dahrendorf discute la cuestión alemana no es el de la nación tardía, sino el de la modernidad rezagada. Las conclusiones a que llega no son sorprendentes.

Cuando se compara la evolución alemana con el caso inglés se advierten desviaciones que tuvieron todas ellas el efecto de obstaculizar el desarrollo de una democracia burguesa. En primer lugar, las garantías de la igualdad ciudadana permanecen incompletas o solo tienen vigencia formal. En su mundo modernizado los alemanes viven como hombres no modernos.

En segundo lugar, las instituciones parecen configuradas más para reprimir los conflictos que para regular la competencia abierta de intereses. El modelo social de la pugna entre partidos y de las discusiones entre Gobierno y oposición no encuentra correspondencia en otros ámbitos.

Además, tras el final del Reich no logró establecerse una clase rectora unitaria y autoconsciente. La élite, que por decirlo así permanece informe, mantiene en adelante su cohesión por medio de una especie de consorcio del miedo.

Por último, la familia alemana transmite un sistema de valores que premia la interioridad y el intimismo frente a las virtudes públicas. Con eso amarra el potencial políticamente efectivo a una actitud apolítica.

Estas cuatro constataciones hubieran podido insertarse con facilidad en el conocido esquema de una burguesía débil y políticamente no autónoma: en Alemania el capitalismo industrial se implanta tardía y de modo acelerado en un marco político que no se formó en las revoluciones burguesas. Pero Dahrendorf no hace uso de él, y no porque el esquema le parezca demasiado tosco, sino porque desliga el paso a la modernidad de la lucha de intereses que dominaron el siglo XIX.

Leyendo el libro de Dahrendorf, uno tiene la impresión de que las democracias de masas nacieron sin la presión de las masas organizadas. Los derechos políticos y, sobre todo, los sociales, que aseguran la plena condición de ciudadano, parecen desprenderse con toda naturalidad como un producto lateral de la evolución capitalista. Está claro que el movimiento obrero adoptó durante el Reich, lo que apenas era evitable, los rasgos autoritarios de su adversario, pero Dahrendorf nos pinta un retrato tan unilateral de la socialdemocracia y los sindicatos como prusianos rojos que uno se ve tentado a olvidar su papel histórico: en último término fueron ellos las fuerzas impulsoras de la realización de la igualdad de derechos.

El autor tiende a suponer que las instituciones de la libertad de mercado y la libertad política se apoyan siempre entre sí. El camino de la modernidad, que con muchas vacilaciones e interrupciones han recorrido los alemanes en los últimos cien años, parece que solo se hubiera visto obstruido por los escombros de tradiciones que al fin fueron liquidadas durante el régimen nazi. Esta imagen es de una superficialidad notable. Pues de ella desaparecen todas las categorías de amenazas contra la libertad generadas

por la propia vía capitalista hacia la modernidad. Desde este ángulo de mira programáticamente estrechado, el Reich aparece como un Estado autoritario de bienestar mientras que el poder que la economía monopolista acumula en la República Federal Alemania da la impresión de fundirse bajo el brillo liberal del carácter privado de la Volkswagen.

Dahrendorf enfrenta de tal forma racionalidad del mercado y racionalidad de la planificación, que se diría que la una encarna al Espíritu Santo y la otra a Belcebú. Pero ¿no son el mercado y la planificación formas de organización cuya racionalidad solo puede mostrarse en relación con determinadas metas en determinadas circunstancias y determinados ámbitos de aplicación?

Por otro lado, el paralelismo entre la competencia económica y la formación de la voluntad política a través de la pugna de partidos no debería llevarnos a suponer que los conflictos en el mercado y los conflictos en la escena política se hallan en realidad regulados por el mismo principio. En el mercado no hay discusión, sino solo elección instrumental de las estrategias adecuadas. A las decisiones democráticas, por el contrario, les antecede un debate que comprende no solamente la organización de los medios, sino también la elección de los criterios de enjuiciamiento y valoración. Allí se imponen intereses, aquí hay que justificarlos, y en este proceso de justificación, pueden quedar al descubierto sus raíces.

Dahrendorf acaba con una audaz interpretación de la evolución alemana de posguerra. No abriga ninguna clase de ilusiones y tampoco las alimenta. En su juicio sobre la República Democrática Alemana y también en la sobria evaluación que hace del 20 de julio queda patente una vez más el libre talante del autor y la irónica posición de los liberales en nuestro país. Él, que recurre a las tradiciones del siglo XVIII, en Inglaterra sería considerado probablemente un conservador, y en América seguro que un republicano; aquí no tiene que esforzarse mucho para atraerse las iras de todo lo establecido.

23

LOS MANDARINES ALEMANES

1971

En junio de 1924, Karl Grünberg, profesor de teoría del Estado en las facultades de Economía y Ciencias Sociales de la Universidad de Frankfurt, pronunció un discurso en la inauguración del Instituto de Investigación Social, recién fundado, del que era el director. Grünberg justificaba entonces la creación de un instituto de investigación refiriéndose al tipo de formación que se daba en las universidades alemanas:

> Estas, en contra de su vocación primitiva puramente científica, se han convertido en centros de formación de mandarines. Y si utilizo la palabra «mandarín» no es solo por las resonancias que tiene. El mandarinato, esto es, la totalidad de los funcionarios de la sociedad formados profesionalmente en las universidades: los jueces, los abogados, los funcionarios de la administración, los síndicos de las cámaras de comercio, los profesores de enseñanza media, los médicos, etcétera, constituyen un presupuesto ineludible del curso normal de la vida social, económica y jurídica.[267]

Aunque trata de esquivar el sentido peyorativo de la palabra «mandarín», recurre, pese a todo, a ella para caracterizar la decadencia de las universidades alemanas, que ya no pueden dedicarse solo a los estudios científicos, sino que se ven forzadas cada vez más a satisfacer las necesidades de «formación de mandarines». Pero justo esta perspectiva es la que Fritz K. Ringer considera típica de los «mandarines alemanes».[268] Él, por su parte, reserva este término precisamente para caracterizar a los representantes de esa vieja universidad que Grünberg ve en trance de disolución. Y si tenemos en cuenta la autocomprensión aristocrática de los representantes de aquella tradición del humanismo culto, que dejó su

impronta en las facultades de Filosofía y también en los «Gymnasium» de Alemania, la verdad es que la palabra no está del todo mal escogida.

Ringer reconstruye un mundo que no se hunde en 1933, como él cree. No conozco la biografía de este autor que todavía nació en Alemania, pero se tiene la impresión de que se deja determinar por la perspectiva de aquellos (¿tal vez sus profesores?) que en 1933 se vieron en la necesidad de abandonar el país, y para los que esta fecha tuvo que significar a la vez el final de toda una tradición. Sin embargo, es hoy, un cuarto de siglo después del final de la Segunda Guerra Mundial, cuando propiamente llegan a un final definitivo aquellas tendencias cuya emergencia Ringer sitúa a mediados del siglo XIX. Existen sólidos indicadores que abonan esta afirmación.

Es en la actualidad, en los años setenta, cuando las leyes relativas a la enseñanza superior han obligado a una desmembración de las facultades de Filosofía en especialidades y con ello han impuesto la disolución del núcleo institucional de la ideología del humanismo culto alemán. Tras ese cambio se oculta la transformación de una facultad, que (junto con la facultad de Ciencias Naturales, nacida de su seno) se había entendido como la única científica, en una facultad para formación de docentes. Con esta nueva función relacionada con la formación de las masas, cobra realidad una pesadilla que en las facultades de Filosofía era un sueño recurrente durante más de un siglo. Ringer rastrea, basándose sobre todo en la venerable *Historia de la enseñanza erudita*, de Friedrich Paulsen, la tenaz batalla que desde mediados del siglo pasado sostuvieron los «mandarines» contra los imperativos de la modernización. Este rechazo se expresa en la relación de la enseñanza académica con la enseñanza profesional, en la relación de las universidades con las escuelas técnicas superiores, en la relación de los «Gymnasium» con las escuelas de oficios con planes de estudio no humanistas (*Realgymnasien, Oberrealschulen*) y, por ultimo, en la sima que separa a las *Volksschulen* de las *Sekundarschulen.* Es hoy cuando las escuelas técnicas superiores, que desde hace algunos años, completadas con algunas cátedras de ciencias del espíritu, pasaron a denominarse «universidades técnicas», han quedado integradas en una organización universitaria unitaria. Es hoy cuando los gobiernos de los *Länder* dirigidos por socialdemócratas han puesto todo su empeño en desmontar un sistema

escolar trimembre (*Volksschule, Realschule, Gymnasium*) para sustituirlo por una escuela unitaria y flexible. Es hoy cuando el consejo del Ministerio de Cultos se ocupa de la correspondiente integración de la formación de profesores de todas las etapas. Es hoy cuando se inicia una transformación en la composición social del estudiantado.[269] Es hoy, finalmente, cuando con la revuelta estudiantil se ha transformado la conciencia política de los estudiantes.[270]

La perspectiva temporal por la que se guía Ringer con la mirada puesta en 1933 está, por tanto, desplazada: trata de reconstruir un mundo donde yo todavía me movía como si fuera algo obvio durante mi época de estudios a principios de los años cincuenta. Aunque no lo concibe con las mismas categorías con que nosotros nos hemos desligado mientras tanto de la tradición de nuestros profesores.

La construcción que hace Ringer de los «mandarines» solo se apoya metafóricamente en el análisis de Max Weber del funcionariado chino. Pues a lo que se refiere es a la fisonomía específicamente alemana de la burguesía de formación académica. Con el desarrollo de la sociedad burguesa, esta capa social se diferencia desde el siglo XVIII en todos los países europeos y en América de los representantes de la burguesía poseedores de capital o directores de negocios. Pero en Alemania, este grupo, que hasta hoy sigue llevando el nombre de «los académicos», no está integrado por los miembros de las profesiones liberales, como la medicina o la abogacía, es decir, por los «profesionales», sino por los «académicos» pertenecientes al funcionariado, es decir, por los párrocos, por los profesores de instituto y sobre todo por los catedráticos de universidad. Este grupo queda determinado en su estilo por una triple procedencia: la casa parroquial evangélica, con frecuencia de tipo pietista, los círculos de los funcionarios superiores de la administración monárquica, de formación jurídica, y por último el mundo de la erudición humanista. En Alemania, los rasgos estamentales de la mentalidad del funcionario caracterizan a una burguesía culta que siempre ha gustado de definirse a sí misma por oposición a la burguesía de dinero. Esta autocomprensión de los «académicos» obtuvo en la Alemania del siglo XIX un reconocimiento objetivo. Se convierte en base de un prestigio social, que por lo demás, ha

asegurado hasta hoy a los catedráticos de universidad la cúspide de la pirámide de estatus por delante de médicos, ministros y empresarios:

> En las sociedades democráticas y altamente industrializadas un título o un puesto universitario tienen que competir con muchas otras medidas de valor y prestigio social, las más importantes de las cuales son de origen político y económico. En la Alemania anterior a 1890, por el contrario, los valores académicos llevaban el sello del reconocimiento público y oficial […] los catedráticos de universidad, los intelectuales mandarines, eran los portavoces de esta élite distintiva y representaban sus valores.[271]

Algo apresurada es, sin embargo, la inferencia que hace Ringer del prestigio a una posición efectiva de poder: «La clase media alta no empresarial, la aristocracia de los mandarines, se convirtió en la clase funcionalmente dirigente de la nación».[272] Ni que decir tiene que la élite académica nunca fue una clase dominante. Un indicio de ello es su misma ideología, que Ringer sin duda investiga —la imagen que el humanismo culto tenía de la sociedad fue desde un principio una ideología defensiva—. Con el monopolio estatal de la enseñanza superior, cuya autonomía administrativa lograron asegurar contra una monarquía preconstitucional o semiconstitucional por medio de hábiles teorías del Estado de derecho y de cultura, los mandarines alemanes ejercieron, por supuesto, funciones sociales centrales. Pero las cualidades en que se basaba en Alemania su «mandarinato» no pueden deducirse de esas funciones. Los mandarines alemanes, como funcionarios que eran, no dispusieron más que de un poder delegado. Dependieron en todo momento de un poder estatal monárquico, que hasta 1918 se basó en un compromiso de clase entre una burguesía dominante en lo económico y una nobleza agraria muy influyente en lo político (y también militar y diplomáticamente). En esta configuración del dominio los mandarines ejercieron, eso sí, una función legitimadora imprescindible: respaldaron la imagen de un Estado neutral y justificaron el papel apolítico de los ciudadanos en un Estado autoritario.

Ringer se da cuenta muy bien de que el «dominio» de los mandarines solo fue posible en una fase intermedia del desarrollo capitalista[273] y en un país donde la clase que se impone económicamente no consigue al mismo tiempo el poder político. También es aceptable la periodización que este autor establece: tras un rápido movimiento de concentración del capital y una veloz industrialización en el último cuarto del siglo XIX, empiezan a

hacerse visibles las tensiones políticas, que a partir de 1890 se reflejarán cada vez con mayor claridad en el distanciamiento elitista de la capa culta frente a «la era de las máquinas y de las masas». Ringer describe el periodo de 1890-1919 como la época de gestación de la crisis cultural. La crisis misma estallará después, tras el hundimiento del Reich, es decir, el periodo entre 1918 y 1933, momento en que empieza a primar un irracionalismo que aún se pertrecha de arreos tradicionalistas. Ahora bien, el aprieto en que entonces se ven los mandarines no proviene del hundimiento de su propio poder, sino del hundimiento de la base del tipo de dominación a cuya legitimación la mentalidad de los mandarines había prestado hasta ese momento muy servicios útiles: la democracia burguesa de la época de Weimar ya necesitaba las manifestaciones de lealtad de los apolíticos, que tanto habían servido a efectos de asegurar la sumisión. De esta forma, los mandarines se ven arrastrados de manera reactiva a un proceso de politización; ya no sienten el Estado como cosa suya; se sumen en una crisis de identidad que casualmente coincide en el tiempo con las fases de otra crisis del Estado provocada por fuerzas distintas y más poderosas. No es posible entender en absoluto el lamentable papel de las universidades alemanas en 1933 y durante el régimen nazi si no se tiene en cuenta ese proceso de desmoralización que se remonta a antes de 1933. El trabajo de Ringer cuenta con el mérito de haber aclarado la estructura de la prehistoria de la destrucción de la razón académica. Es cierto que no habría estado de más que hubiera dispuesto en un marco más amplio la reconstrucción que hace de los mandarines. Ringer no parece hacer caso de esos tres planteamientos que convergen en una teoría de la asincronía del desarrollo alemán, y que tratan de explicar fenómenos clasificados como «típicamente alemanes». Justo las funciones de la burguesía alemana culta, y, en especial, de su élite universitaria, pueden deducirse de forma plausible en el marco de la teoría del retraso del desarrollo capitalista,[274] de la teoría de la nación tardía[275] y de la teoría de la modernidad rezagada,[276] a la que Ringer hace al menos referencia.

Al llevar a cabo su reconstrucción, Ringer que, como historiador, es manifiesto que se halla profundamente influido por la sociología del conocimiento de tipo mannheimiano, puede apoyarse en las grandes realizaciones. Pero las ventajas que ofrece un planteamiento en términos de sociología del conocimiento tienen la contrapartida de cierto estrechamiento

de las perspectivas. El autor se concentra en la historia de las doctrinas científicas en pedagogía, psicología, sociología y economía, sobre todo. En estas áreas Ringer se encuentra en su elemento; aquí distingue de forma convincente entre dos alas: los «modernistas», por un lado, que, como Max Weber, se atienen a las convicciones básicas de las tradiciones de los mandarines, pero que, sin embargo, aunque no sin melancolía, dan cuenta descarnadamente del proceso de evolución de la sociedad burguesa, y los «ortodoxos», por el otro, que representan el núcleo duro de los mandarines y que en los años veinte caen en reacciones de tipo afectivo y en el irracionalismo como visión del mundo. Aquí, en el ámbito de las tradiciones de las ciencias sociales alemanas, Ringer se mueve con soltura, aunque su exposición cae a veces en el estilo de los libros de texto y ya no queda referida con claridad a las hipótesis.[277] Pero las ciencias sociales alemanas, que, por supuesto, también son características de la ideología del humanismo culto, sin embargo ocupan, en comparación con las ciencias histórico-filológicas, una posición más bien periférica. Los germanistas, los historiadores, los juristas y los teólogos solo aparecen de manera marginal en la exposición de Ringer, aunque son ellos quienes representan las disciplinas nucleares de la escuela histórica. Ya en el segundo capítulo, que trata de ofrecer una retrospectiva global de las tradiciones de los mandarines, hubiera sido muy útil la reconstrucción de la filosofía de fondo, muy bien formada, de la generación de los fundadores de la escuela histórica alemana, es decir, de Niebuhr, Savigny, Ranke, de los hermanos Schlegel, Grimm y Humboldt.[278] Dilthey asume sin duda esta tradición, pero la teoría organicista del espíritu de los pueblos, que se remonta a Herder y a Möser, ya ha perdido en él su inocencia. En lugar de buscar las entradas *Geist* («Espíritu») y *Bildung* («Cultura»), en el *Brockhaus,* Ringer hubiera hecho mucho mejor en seguir el famoso artículo de Hildebrandt en el diccionario de Grimm.

Pero esta reducción del espectro de las ciencias del espíritu a las disciplinas sociales, a lo que Dilthey llamaba «ciencias sistemáticas del espíritu», no tendría tanta importancia si no se sumara otro hándicap: sin un conocimiento real de la filosofía no es posible estructurar de forma convincente el abundante material desde el punto de vista de las consecuencias políticas de la ideología del humanismo culto. Ringer solo entra en las discusiones filosóficas que ejercieron un influjo directo sobre la

sociología de los años veinte: en Dilthey, en el neokantismo y en la discusión sobre el historicismo. Apenas si se mencionan la fenomenología (Husserl, Heidegger), el existencialismo (Jaspers) y la antropología filosófica (Scheler, Plessner), y no se hace referencia ni a la izquierda marxista (Lukács, Bloch, Korsch) ni a la derecha conservadora-revolucionaria (E. Jünger, Freyer, C. Schmitt). Importante para la constelación espiritual de aquellos años fue el influjo que ejerció Nietzsche, de una forma altamente dialéctica y a la vez fatal, en todas las posiciones. El catedrático Nietzsche, cosa que no debería olvidarse en relación con el tema de Ringer, enseñó filología clásica en Basilea. En resumen, de haber hecho uso del instrumental conceptual de la filosofía contemporánea, Ringer hubiera podido reproducir con mayor exactitud las dislocaciones geológicas del paisaje espiritual de la República de Weimar. Analizando, por ejemplo, las respuestas de carácter filosófico que dieron a las tesis weberianas sobre la racionalización autores tan distintos como Landshut, Kracauer, Löwith y Freyer en investigaciones que todavía siguen siendo fascinantes, hubiera podido demostrar cómo los distintos puntos de vista, pese a sus divergencias, coincidieron todos en una crítica de la modernidad. Analizando un trabajo como el de Jaspers sobre la situación espiritual de la época (1931) —quien ya en el índice habla de «organización técnica a gran escala», de «nivelación de la cultura», de «poderes anónimos» y de «dominio del aparato»—, Ringer hubiera podido demostrar cómo incluso los más clarividentes compartieron con Spengler y Jünger y con el entonces muy influyente Ortega y Gasset la jerga de los mandarines y el sistema de referencia propio de la élite de la cultura. De todos modos Ringer consigue, justo en las secciones finales del libro, una exposición sumamente convincente de las ambigüedades que caracterizaron la relación de los mandarines con el fascismo en ascenso.

Ringer ve muy bien que existió una afinidad más en el plano de las actitudes y en el de un resentimiento de raíz profunda, que en el plano de las convicciones teóricas. La posición antimodernista, el desprecio de las masas, la desconfianza frente a los intereses declarados, el desteñido sentimiento de estar por encima de todos los partidos, el utillaje conceptual de la cultura de los mandarines, inservible para el análisis sociológico, y un intelectualismo que desde el principio se había visto en la necesidad de compensar la circunstancia de que en cada caso eran los otros los que tenían

el poder, todo esto no convirtió ciertamente a los Sprangers en Kriecks o en Bäumlers, pero sí que los dejó inermes ante los nazis. Hasta 1933 la oposición entre nuestros aristócratas de la cultura y los radicales de derechas pareció más bien un asunto de modales y de tono —y si los mandarines tenían algo que reprochar a los estudiantes nacionalistas era la «politización» de la universidad; al núcleo del movimiento nacionalista lo tenían por algo «auténtico»—. Si la negación del espíritu no se hubiera presentado con botas, hubieran podido entenderla (y malentenderla) por entero como espíritu de su espíritu. Aunque la sitúa en la perspectiva de ese trágico fin, Ringer no convierte la decadencia de la cultura de los mandarines en prehistoria de nacionalsocialismo. Entiende los vicios políticos del humanismo culto como reverso de sus virtudes, de la eminente productividad científica y de los trascendentales impulsos intelectuales que partieron de la universidad alemana hasta los mismos años treinta. El respeto de Ringer por su tema denota, en el tratamiento de Max Weber y Karl Mannheim, la identificación del discípulo con sus maestros. Esta objetividad cautelosa, y a veces incluso amorosa, hace resaltar puntos fuertes, que por otra parte también suscitan cuestiones. Me refiero a la cuestión de si en otros países no hubo también aportaciones y teoremas comparables; y a la cuestión de si los mandarines no tuvieron también su punto de razón.

El par categorial de Tönnies «comunidad/sociedad» es posible que contenga un alto potencial de crítica de la cultura, pero con análogas dicotomías conceptuales nos encontramos también en Durkheim (solidaridad mecánica/solidaridad orgánica), en Cooley (grupo primario/grupo secundario) y en Redfield (comunidad agraria/comunidad urbana). En muchos pasajes, solo la comparación internacional hubiera permitido descubrir los matices específicos que distinguieron a las ciencias alemanas del espíritu de las tradiciones de la ciencia occidental y que permitieron que se las explotara de forma sumamente cuestionable. Pero también hay que preguntarse si fueron solo sus limitaciones lo que separó durante tanto tiempo a la tradición alemana de las tradiciones occidentales.

Ringer no hace explícito el marco categorial de sus propias interpretaciones y valoraciones. Pero no es difícil percatarse de que el patrón que utiliza para evaluar los sistemas políticos en las sociedades industriales desarrolladas es el modelo de interpretación neoliberal de los

sistemas de gobierno representativos, que emplean, por ejemplo, Lipset, Kornhauser y Bendix; y de que en el plano metodológico comparte las convicciones fundamentales de un empirismo moderado, determinado más bien por Weber y Parsons que por Hempel y Feigl. En esto Ringer se muestra imperturbable. No se le pasa por la cabeza que en el sistema de referencia del conservadurismo culto de los mandarines alemanes pudieran encerrarse experiencias y ocultarse planteamientos que hoy podrían reformularse en un marco de referencia más adecuado y seguir siendo interesantes desde un punto de vista sistemático. A Ringer no le hubiera sido tan fácil mantener alejada esta idea si no hubiera eliminado por completo un contexto de argumentación enraizado profundamente en la tradición alemana, el que se remonta a Hegel y Marx. El percatarse de la dialéctica de la Ilustración[279] no es por sí solo antimodernismo. La peculiar melancolía que junto con los progresos inevitables, pero aceptados, de ese proceso de racionalización investigado por Max Weber asume también el recuerdo de los sacrificios que entrañó y los contenidos utópicos, aún no realizados, de los movimientos de emancipación burguesa no es por sí sola pesimismo de la cultura. La crítica de la autocomprensión objetivista de una ciencia social que en lo metodológico únicamente se percata de forma insuficiente de la preestructuración simbólica de su ámbito objetual no es por sí sola hostilidad hacia la ciencia, y la oposición a un cientificismo que niega la conexión entre la teoría de la ciencia y las cuestiones fundamentales de la filosofa práctica no es por sí sola oscurantismo.[280]

Es evidente que Ringer acabó su libro antes de que le llegaran los estímulos intelectuales provenientes de la revuelta estudiantil. Tengo la impresión de que los potenciales de conflicto con que hoy tienen que enfrentarse los intelectuales americanos están produciendo un cambio de perspectivas. Los potenciales de una evolución desviante empiezan a percibirse ya no solo con los ojos del ortopeda, sino con los ojos, aguzados para la crisis, de un implicado en ella. En el *New York Review of Books* de 7 de mayo de 1970 leo lo siguiente:

> Cuando el intelectual americano se enfrentaba con Alemania como con una entidad extranjera y como con una amenaza externa, su tarea consistía en explicar por qué Alemania era diferente. Ahora el interés de los americanos por Weimar deriva de una premisa opuesta: de un sentimiento de parentesco; envueltos como estamos en una crisis, miramos a Weimar porque la trágica

> experiencia de su desmoronamiento —político, social y cultural— parece prometernos ayuda para entender nuestra propia situación. No es la aborrecible extrañeza de la sociedad de Weimar lo que ahora nos asombra, sino nuestra afinidad con ella.[281]

No me atrevo a juzgar sobre la pertinencia de este juicio. Pero es seguro que este excelente libro de Ringer figura todavía entre aquellos cuyo propósito era explicar *why Germany was different.*

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Kierkegaard, Sören
Kirchheimer, Otto
Kittsteiner, Heinz Dieter
Klages, Ludwig
Klee, Paul
Knoeringen, Waldemar von
Knorr von Rosenroth
Koch, Thilo
Koellreutter, Otto
Koffka, Kurt
Kohlhaas, Michael
Korn, Karl
Kornhauser
Korsch, Karl
Koselleck, Reinhart
Kosik, Karel
Koyré, Alexandre
Kracauer, Siegfried
Kraus, Karl
Krenek, Ernst
Krieck, Eduard
Krohn, Wolfang.
Krüger, Felix
Krüger, Gerrard
Krüger, Herbert
Krumme, Peter
Kuczynski, Jürgen
Kuhn, Thomas
Labriola, Arturo
Laing, Ronald D.
Landshut, Siegfried
Lao Tse
Larenz, Karl
Lask, Emil
Laslett, Peter
Laswell, Harold D.
Lavater, Johann Caspar
Lawrence, David Herbert
Lazarsfeld, Paul
Le Corbusier (E. Jeanneret)
Lederer, Emil
Leibniz, Gottfried Wilhelm
Lenk, Eliabeth
Lenin, Wladimir Illich
Lessing, Gotthold E.
Lethen, Helmut
Lewin, Kurt
Lichtenberg, Georg Christoph

NOTAS

LOS PENSADORES DE CABECERA DEL JOVEN HABERMAS

[1] Cartas de Habermas a Hans Paeschke, cfr. en Stefan Müller-Doohm, *Jürgen Habermas. Eine Biographie,* Frankfurt, Suhrkamp, p. 195.
[2] Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns,* Frankfurt, Suhrkamp, 1981.[Hay trad. cast.: *Teoría de la acción comunicativa,* Madrid, Taurus, 1989, reeditado en Trotta, Madrid, 2013.]
[3] Müller-Doohm, *op. cit.,* p. 110.
[4] *Ibid.,* p. 112.
[5] Se publicó por primera vez con el título «Mit Heidegger gegen Heidegger denken», el 15 de julio de 1953 en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung*.
[6] Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985, pp. 185 y ss. [Hay trad. cast.: *El discurso filosófico de la modernidad,* Buenos Aires, Katz, 2013].
[7] Entrevista de Habermas a Jean-Marc Ferry, cfr. en Stefan Müller-Doohm, *op. cit.,* p. 137.

PRÓLOGO

[8] En el prólogo al volumen 9902 de Reclam, Stuttgart, 1978.
[9] M. Jay, *The Dialectical Imagination,* Boston, 1973.
[10] A. Wellmer, «Kommunikation und Emanzipation. Überlegungen zur sprachanalytischen Wende der Kritischen Theorie», en U. Jaeggi y A. Honneth, *Theorien des Historischen Materialismus,* Frankfurt, 1977, pp. 465-500; A. Honneth, «Adorno und Habermas», *Merkur,* 374, julio de 1979, pp. 648-664; M. Theunissen, *Laudatio aus Anlass der Verleihung des Adorno-Preises,* 1980.
[11] H. Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung,* Frankfurt, 1978.
[12] Cfr. mi discurso: «Die Moderne. Ein unvollendetes Projekt», *Kleine politische Schriften,* Frankfurt, 1981.

INTRODUCCIÓN: ¿PARA QUÉ SEGUIR CON LA FILOSOFÍA?

[13] Th. W. Adorno, *Eingriffe,* Frankfurt, 1963, p. 14.
[14] *Zeitschrift für philosophische Forschung.*

[15] Cfr. por ejemplo H. Albert, «Plädoyer für kritischen Rationalismus», en C. Grossner *et al. (eds.), Das 198. Jahrzehnt,* Hamburgo, 1969, pp. 277-305.
[16] G. Lukács, «Über einige Eigentümlichkeiten der geschichtlichen Entwicklung Deutschlands», *Die Zerstörung der Vernunft,* Berlín, 1955, pp. 31-74.
[17] H. Plessner, *Die verspätete Nation,* Stuttgart, 1959; cfr. más adelante, pp. 88 y ss.
[18] R. Dahrendorf, *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland,* Múnich, 1965; cfr. más adelante, pp. 323 y ss.
[19] F. K. Ringer, *The Decline of the German Mandarins,* Cambridge (Mass.), 1969; cfr. más adelante, pp. 327 y ss.
[20] Th. W. Adorno, «Auf die Frage: Was ist deutsch?», *Stichworte,* Frankfurt, 1969, p. 106.
[21] *Ibid.*
[22] Por ejemplo, C. E. Schorske, «Weimar and the Intellectuals», *The New York Review of Books,* 7 y 21 de mayo de 1970.
[23] J. Habermas, L. von Friedeburg, Ch. Oehler y F. Welz, *Student und Politik,* Neuwied, 1961.
[24] A. Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus,* Frankfurt, 1969.
[25] B. Willms, «Theorie, Kritik, Dialektik», *Über Th. W. Adorno,* Frankfurt, 1968, pp. 44 y ss.; R. Bubner, «Was ist Kritische Theorie?», *Hermeneutik und Ideologiekritik,* Frankfurt, 1971.
[26] *Cfr. Erkenntnis und Interesse,* Frankfurt, 1968. [Hay trad. cast.: *Conocimiento e interés,* Madrid, 1982].

EL IDEALISMO ALEMÁN DE LOS FILÓSOFOS JUDÍOS

[27] Escribí este estudio para un serial radiofónico transmitido por la Norddeutscher Rundfunk sobre retratos de la historia de la cultura judeoalemana. Thilo Koch, al que se debió la iniciativa de la serie, había pedido a todos los participantes que, a modo de conclusión, recogieran las experiencias que habían tenido como autores durante la elaboración de su tema.

MARTIN HEIDEGGER

[28] M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik,* Tubinga, 1953.

KARL JASPERS

[29] K. Jaspers, *Schelling, Grösse und Verhängnis,* Múnich, 1955.
[30] Karl Jaspers, ed. de Arthur Schilpp, Stuttgart, 1957.
[31] K. Jaspers, *Die Groseen Philosophen,* vol. 1, Múnich, 1957.
[32] Heidelberg, 1956.
[33] K. Jaspers, *Wohin treibt die Bundesrepublick?,* Múnich, 1966.
[34] K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit (1931),* Berlín, 1971.

ARNOLD GEHLEN

[35] A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur,* Bonn, 1956.
[36] A. Gehlen, *Moral und Hypermoral,* Frankfurt, 1979.
[37] Al diablo, como suele ser usual en estas imitaciones de imagen del mundo, no se lo llama nunca por su nombre propio. Se alude a los grandes ilustrados, desde Lessing y Lichtenberg a Benjamin y Brecht, desde Kant a Popper y Adorno. Pero el diablo de Gehlen permanece con obstinación en el anonimato. Se cita, eso sí, una vez a Marx (por un libro de Hugo Ball aparecido en 1919).
[38] Además, según los propios supuestos de Gehlen es incongruente hablar de dos raíces distintas. La familia es en su orden tan institución como el Estado: ¿por qué los sistemas de valores de la dominación estatalmente organizada habrían de ser ejemplo de *ethos* institucional y no el *ethos* del clan? La terminología, por lo menos, aquí es oscura.
[39] Cfr. Th. W. Adorno, *Negative Dialektik* (1977), capítulo «Freiheit. Zur Metakritik der politischen Vernunft», pp. 209 y ss.; sobre todo, pp. 277 y ss.
[40] Cfr. mis «Vorbereitende Bermerkungen zu einer Theorie der Kommunikativen Kompetenz», en J. Habermas y N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie,* Frankfurt, 1971.
[41] Cfr. la interesante propuesta para una fundamentación de la filosofía práctica de P. Lorenzen, «Szientismus versus Dialektik», en R. Bubner, K. Cramer y R. Wiehl (eds.), *Hermeneutik und Dialektik,* vol. I, Tubinga, 1970, pp. 57-72, y O. Schwemmer, *Philosophie der Praxis,* Frankfurt, 1971.
[42] E. Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde,* Frankfurt, 1961.
[43] Hannah Arendt insiste desde otro punto de vista en la misma distinción en su obra *La condición humana.*
[44] L. A. Fiedler, «Die neuen Mutanten», en R. D. Brinkmann y R. Rygulla (eds.), *Acid,* Darmstadt, 1969.

HELMUT PLESSNER

[45] H. Plessner, *Die verspätete Nation,* Stuttgart, 1959.

ERNST BLOCH

[46] E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung,* Frankfurt, 1959.
[47] Este artículo fue escrito antes de que Bloch trasladara su residencia a la República Federal de Alemania.
[48] [*Nota de 1977*]: Con las observaciones que siguen trato de deslindar la posición de Bloch de las posiciones, dominantes a fines de los años cincuenta, de Gehlen y Benn, por un lado, y de Heidegger y Jünger, por el otro.
[49] F. V. Baader, *Sämtliche Werke* (reimpresión de la edición de Leipzig, 1851-1960), vol. 7, Aalen, 1963, pp. 17 y ss.

[50] «Entre las propiedades innatas de la *materia,* la primera y principal es el *movimiento,* no solo como movimiento *mecánico y matemático,* sino sobre todo como *pulsión,* como *espíritu vital,* como *tensión,* como *tormento* de la materia, para utilizar la expresión de Jakob Böhme» (K. Marx y F. Engels, *Werke,* vol. 2, Berlín, 1958, p. 135).
[51] Cfr. mi artículo sobre Karl Löwith, en este volumen, pp. 175-194.
[52] Cfr., por ejemplo, la magnífica interpretación de la teoría de Bachofen en E. Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde,* Frankfurt, 1961, pp. 115 y ss.
[53] Cfr. el estudio de Bloch sobre Avicena y la izquierda aristotélica, Frankfurt, 1963.
[54] Cfr. la nota 2.
[55] K. Marx y F. Engels, *Werke*, vol. 1. Berlín, 1957, p. 384.

THEODOR W. ADORNO

[56] Cfr. ahora mi proyecto de una teoría de la comunicación lingüística en J. Habermas y N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Soziahechnologie,* Frankfurt, 1971.

ALEXANDER MITSCHERLICH

[57] A. Mitscherlich, *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft,* Múnich, 1961.

KARL LÖWITH

[58] *K. Löwith, Von Hegel zu Nietzsche,* Stuttgart, 19584; *Weltgeschichte und Heilgeschehen,* Stuttgart, 19614.
[59] K. Löwith, *Wissen, Glauben und Skepsis,* Gotinga, 1958.
[60] K. Löwith, *Gesammelte Abhandlungen,* Stuttgart, 1960.
[61] K. Löwith, «Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie», *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften,* Heidelberg, Universitätsverlag Heidelberg, 1960; «Der philosophische Begriff des Resten und Bösen», *Studien aus dem C. G. Jung-Institut,* Zúrich, vol. XIII, pp. 211-236; «Nietzsches antichristliche Bergpredigt», *Heidelb. Jahrbuch,* VI, 1962, pp. 39 y ss.
[62]
[63] K. Löwith, *Gesammelte Abhandlungen, op. cit.,* p. 164.
[64] *Ibid.,* p.#160;113.
[65] K. Löwith, *Wisssen, Glauben und Skepsis, op. cit.,* p. 56.
[66] K. Löwith, *Gesammelte Abhandlungen, op. cit.,* p. 205.
[67] *Ibid.,* p. 160.
[68] K. Löwith, *Wissen. Glaube und Skepsis, op. cit.,* p. 17.
[69] K. Löwith, *Gesammelte Abhandlungen, op. cit.,* pp.#160;176 y ss.
[70] K. Löwith, *Die Hegelsche Linke,* 1988 pp. 7-38.
[71] *Ibid.,* pp. 9 y ss.

[72] *Ibid.,* p. 37.
[73] Es característico en este sentido su estudio: «Hegels Aufhebung der christlichen Religion», *Festschrift für Gerhard Krüger,* Frankfurt, 1962.
[74] K. Löwith, *Jahresheft der Heidlb. Akad. d. Wiss.,* 1958-1959, pp. 23 y ss.

LUDWIG WITTGENSTEIN

[75] «Esta vez el *Schick* de la vanguardia no nos exige sacrificar demasiado de nuestro *Schicksal*.» El autor juega con los términos *Schick* (chic) y *Schicksal* (destino), este último cargado de resonancias hölderlinianas y heideggerianas. *(N. del T.)*
[76] L. Wittgenstein, *Schriften,* vol. 2: *Philosophische Bemerkungen,* Frankfurt, 1964.

HANNAH ARENDT

[77] H. Arendt, *On Revolution,* Harmondsworth, 1960 (traducción alemana: *Über die Revolution,* Múnich, 1965). [Hay trad. cast.: *Sobre la revolución,* Barcelona, Alianza, 2013.]
[78] M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft,* vol. 1, cap. 1,§ 16, y vol. 2, cap. 9, §1. Talcott Parsons distingue cuatro tipos de ejercicio del poder: *persuasion, activation of commitments, inducement, coercion.* Cfr. «On the Concept of Power», en T. Parsons, *Sociological Theory and Modern Society,* Nueva York, 1967, pp. 310 y ss.
[79] H. Arendt, *On violente* (traducción alemana: *Macht und Gewalt,* Múnich, 1970, p. 45).
[80] T. Parsons, «Authority, Legitimation and Political Action», *Structure and Process in Modern Societies,* Nueva York, 1960, p. 181.
[81] H. Arendt, *Über die Revolution*, *op. cit.,* p. 96.
[82] H. Arendt, *Macht und Gewalt, op. cit.,* p. 42.
[83] H. Arendt, *The Human Condition* (traducción alemana: *Vita activa oder Vom tätigen Leben,* Stuttgart, 1960, p. 193). [Hay trad. cast.: *La condición humana,* Barcelona, Paidós, 2016.]
[84] H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (traducción alemana: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft,* Frankfurt, 1955, p. 745). [Hay trad. cast.: *Los orígenes del totalitarismo,* Madrid Alianza, 2006.]
[85] H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, op. cit.,* pp. 749 y ss.
[86] Sobre esta idea se basa la tesis de la «banalidad del mal» que Hannah Arendt ejemplifica en Eichmann *(Eichmann in Jerusalem,* Múnich, 1964). La encontramos en un ensayo acerca de «La culpa organizada», escrito en 1944 y publicado en *Wandlung* inmediatamente después de la guerra: «Heinrich Himmler no forma parte de aquellos intelectuales provenientes de esa oscura tierra de nadie entre la existencia bohemia y la de una juventud sin un duro, sobre cuya importancia en la formación de la élite nazi tanto se viene insistiendo en los últimos tiempos. Ni fue un bohemio como Goebbels, ni un psicópata sexual como Streicher, ni un fanático pervertido como Hitler ni un aventurero como Göring. Fue un burgués apacible, con todos los visos de respetabilidad, con todas las costumbres del padre de familia que no engaña a su mujer y quiere asegurar un futuro honorable a sus hijos. Y esa perfecta maquinaria de terror que se extendía a todo el país la montó de manera concienzuda sobre el supuesto de que la mayoría de los hombres ni son bohemios, ni fanáticos, ni aventureros, ni psicópatas sexuales ni sádicos, sino primariamente *jobholders* y buenos padres de

familia. Creo que fue Péguy quien llamó al padre de familia “le grand aventurier du vingtième siècle”. Murió demasiado pronto para ver en el padre de familia al gran criminal del siglo. Estábamos tan acostumbrados a admirar en el padre de familia, a veces con una sonrisita de condescendencia, ese cuidado afectuoso, esa grave concentración sobre el bien de su familia, su solemne resolución de dedicar su vida a su mujer y sus hijos, que apenas nos dimos cuenta de cómo ese padre de familia, a quien nada preocupaba tanto como la seguridad, se iba transformando contra su voluntad, bajo la presión de las caóticas condiciones económicas de nuestro tiempo, en un aventurero que, a pesar de todas sus preocupaciones, nunca podía estar seguro de lo que pasaría al día siguiente. Su ductilidad quedó de manifiesto en los alineamientos que se produjeron a principios del régimen. Quedó claro que por la pensión, por el seguro de vida, por la seguridad de su mujer y de sus hijos estaba totalmente dispuesto a sacrificar su conciencia, su honor y su dignidad humana» *(La tradición oculta,* Frankfurt, 1976, pp. 40 y ss.). El darse cuenta de esto fue lo que convirtió tanto a Hannah Arendt como a su maestro Karl Jaspers, pese a la firme mentalidad elitista de ambos, en convencidos demócratas radicales.

En el pasaje que sigue queda de manifiesto la peculiar conexión que establece Hannah Arendt entre la democracia participativa y las estructuras elitistas que ella considera necesarias. «Quien piense con Kant que “es dulce imaginar formas de Estado” no podrá resistir la tentación de seguir dando vueltas a las potencialidades de los consejos [se refiere al sistema revolucionario de Consejos], que nunca hemos visto más que *in statu nascendi.* Pero tal vez fuera más sabio decir con Jefferson: “Ponedlos en marcha para el propósito que queráis; pronto mostrarán para qué otros fines son los mejores instrumentos” —los mejores instrumentos, por ejemplo, para hacer saltar por los aires la moderna sociedad de masas con su peligrosa tendencia a la formación de movimientos pseudopolíticos de masas o quizá la forma mejor y la más natural de intercalar en las mismas raíces de esas democracias de masas una élite a la que nadie escoge, sino que se constituye a sí misma—. Los goces de la felicidad pública y de la responsabilidad por los asuntos públicos se convertirían entonces en la porción de esos pocos, procedentes de todas las profesiones y esferas de la vida, que tienen sensibilidad para la libertad pública y que no podrían ser felices sin ella. Políticamente son los mejores y es tarea de un buen gobierno y signo de una sociedad bien ordenada asegurarles el lugar que les corresponde en la esfera pública. Sin duda, esta forma “aristocrática” de gobierno significaría el fin del sufragio universal tal como lo conocemos hoy, ya que solo aquellos que han demostrado como miembros voluntarios de una “república elemental” que se preocupan por algo más que por su bienestar privado y que les preocupa el estado del mundo, tendrían derecho a ser oídos en la dirección de los asuntos de la república. Sin embargo, esta exclusión de la política no tendría efectos derogatorios, ya que una élite política no es lo mismo que una élite social, cultural o profesional. La exclusión, además, no estaría en manos de un cuerpo ajeno; si aquellos que pertenecen se han elegido a sí mismos, aquellos que no pertenecen se han excluido a sí mismos. Y tal autoexclusión, lejos de ser una discriminación arbitraria, daría de hecho sustancia y realidad a una de las más importantes libertades negativas de las que gozamos desde el fin del mundo antiguo, es decir, a la libertad con respecto a la política, que era algo desconocido en Roma y Atenas, y que, políticamente hablando, sea quizá la parte más relevante de nuestra herencia cristiana» *(Über die Revolution, op. cit.,* pp. 79-80).

[87] H. Arendt, *Über die Revolution*, *op. cit.,* p. 253.

[88] H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben, op. cit.,* p. 194.

[89] *Ibid.,* p. 213.

[90] *Ibid.,* pp. 34 y ss.

[91] H. Arendt, *Über die Revolution*, *op. cit.,* pp. 115 y ss.

[92] *Ibid.,* p. 85.

[93] Cfr. mi recensión de *Sobre la revolución* en este volumen, pp. 200-205.

[94] Cfr. mi exposición de este concepto en Jürgen Habermas y Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Soziahechnologie,* Frankfurt, 1971, pp. 250-257.
[95] H. Arendt, *Über die Revolution, op. cit.,* pp. 63 y ss.
[96] T. Parsons, «On the Concept of Power»*, op. cit.,* p. 340.
[97] *Ibid.,* p. 342.
[98] H. Arendt, «Truth and Politics», en P. Laslett y W. G. Runciman, *Philosophy, Politics and Society,* vol. 3, Oxford, 1969, p. 115.
[99] «El pensamiento político es representativo. Me formo una opinión considerando el asunto desde distintos puntos de vista, haciendo presente a mi mente el punto de vista de los ausentes, esto es, representándolos. Este proceso de representación no adopta ciegamente el punto de vista de aquellos que de hecho están en otro sitio y que, por tanto, miran el mundo desde una perspectiva diferente. No es una cuestión ni de empatía, como si se tratara de ser o de sentir lo mismo que otra persona, y tampoco de contar cabezas y reunir una mayoría, sino que es cuestión de ser y de pensar mi propia identidad situándome donde de hecho no estoy. Cuantos más puntos de vista de la gente estén presentes en mi mente al considerar un determinado asunto y cuanto mejor sea capaz yo de imaginar cómo sentiría y pensaría si estuviera en lugar de los demás, tanto más fuerte será mi capacidad para el pensamiento representativo y más válidas mis conclusiones finales, mi opinión. (Es esta facultad de "ampliar la propia mentalidad" la que capacita a los hombres para juzgar; fue descubierta como tal por Kant —en la primera parte de la *Crítica del juicio—,* quien no se dio cuenta, sin embargo, de las implicaciones políticas y morales de su descubrimiento.) El proceso mismo por el que nos formamos una opinión está determinado por aquellos en cuyas situaciones nos ponemos pensando y utilizando nuestra propia mente, y la única condición para este esfuerzo de imaginación es el desinterés y la liberación con respecto a nuestros propios intereses privados. De ahí que aunque rehúya toda compañía y esté completamente aislado mientras me formo una opinión, no estoy solo conmigo mismo en la soledad del pensamiento filosófico, sino que sigo en este mundo de mutua interdependencia donde puedo convertirme a mí mismo en representante de cualquier otro. Sin duda, puedo negarme a hacer esto y formar una opinión que únicamente tenga en cuenta mi propio interés o los intereses del grupo al que pertenezco; nada es desde luego más común, incluso entre personas, por lo demás, muy sutiles, que esta ciega obstinación que se manifiesta en la falta de imaginación y en la dejación del juicio. En cualquier caso, la calidad tanto de una opinión como de un juicio depende de su grado de imparcialidad» *(ibid.,* p. 115).
[100] H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben, op. cit.,* p. 240.

HERBERT MARCUSE

[101] He estudiado esta tesis en mi artículo «Ciencia y técnica como "ideología"», *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»,* Frankfurt, 1968.
[102] H. Marcuse, *Counterrevolution and Revolt,* vers. alem., Frankfurt, 1973.
[103]
[104] H. Marcuse, *Psychoanalyse und Politik,* Frankfurt, 1968, p. 50.
[105] *Ibid.,* pp. 5 y ss.
[106] H. Marcuse, *Das Ende der Utopie. Vorträge und Diskussionen in Berlin 1967* (1967), reeditada con el título de *Neue Kritik,* Frankfurt, 1980; las citas están tomadas de esta reedición.
[107] *«Philosophie und kritische Theorie» (1937), en H. Marcuse, Kultur und Gesellschaft* I, Frankfurt, 1965, pp. 102-127; cita, p. 103.

[108] *Ibid.,* p. 110.
[109] *Ibid.,* p. 109.
[110] *Ibid.,* p. 126.
[111] *Ibid.,* pp. 126 y ss.
[112] H. Marcuse, *Negations: Essays in critical Theory,* Boston, Beacon Press, 1968, pág. XV.
[113] H. Marcuse, *One-dimensional Man* (traducción alemana de Alfred Schmidt, p. 15, Neuwied, 1968).
[114] *Ibid.,* p. 19.
[115] H. Marcuse, *Psychoanalyse und Politik, op. cit.,* p. 74.
[116] *Ibid.,* p. 47.
[117] H. Marcuse, *Das Ende der Utopie, op. cit.,* pp. 60 y ss.
[118] *Ibid.,* p. 61.
[119] *Ibid.,* p. 74.
[120] *Ibid.,* p. 80.

WALTER BENJAMIN

[121] W. Benjamin, *Schriften,* 2 vols., Frankfurt, 1955. En lo que sigue voy a citar por: *Ausgewählte Schriften (A. S.),* vol. 1: *Illuminationen,* Frankfurt, 1961, y vol. 2: *Angelus Novus,* Frankfurt, 1966, y por las ediciones sueltas de *Ursprung des deutschen Trauerspiels,* Frankfurt, 1963; *Versuche über Brecht,* Frankfurt, 1966; y *Charles Baudelaire,* Frankfurt, 1969.
[122] G. Scholem, «Walter Benjamin», *Über Walter Benjamin,* Frankfurt, 1968, pp. 132-164; del mismo autor, epílogo a W. Benjamin, *Berliner Chronik,* Frankfurt, 1970, pp. 125-135, y «Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum», en G. Scholem, *Über einige Grundbegriffe des Judentums,* Frankfurt, 1970.
[123] T. W. Adorno, *Über Walter Benjamin,* Frankfurt, 1970.
[124] P. Szondi, epílogo a W. Benjamin, *Städtebilder,* Frankfurt, 1963, pp. 79-99; R. Tiedemann, *Studien zur Philosophie Walter Benjamins,* Frankfurt, 1963; del mismo autor, epílogo a W. Benjamin, *Charles Baudelaire,* Frankfurt, 1969, pp. 165-191, y epílogo a W. Benjamin, *Versuche über Brecht,* Frankfurt, 1966, pp. 117-138; H. Schweppenhäuser, introducción a W. Benjamin, *Über Haschisch,* Frankfurt, 1972, pp. 7-30.
[125] H. Brenner, «Die Lesbarkeit der Bilder. Skizzen zum Passagenentwurf», *Alternative,* n.º 59-60, 1968, pp. 48 y ss.; H. Lethen, «Zum materialistischen Kunsttheorie Benjamins», *Alternative,* n.º 56-57, 1967, pp. 225-234; M. Scharang, *Zur Emanzipation der Kunst,* Neuwied, 1971; H. H. Holz, *Vom Kunstwerk zur Ware,* Neuwied, 1972.
[126] W. Benjamin, *Briefe,* vol. 1, Frankfurt, 1966, pp. 120 y ss.
[127] H. Arendt, *Benjamin, Brecht. Zwei Essays,* Múnich, 1971.
[128] P. Bürger, *Der französische Surrealismus,* Frankfurt, 1971; K. H. Bohrer, *Die gefährdete Phantasie oder Surrealismus und Terror,* Múnich, 1970; E. Lenk, *Der springende Narziss,* Múnich, 1971; G. Steinwachs, *Mythologie des Surrealismus oder Rückverwandlung von Kultur in Natur,* Neuwied, 1971; la crítica de Adorno al surrealismo se encuentra en *Noten zur Literatur,* I, Frankfurt, 1958, pp. 153-160; sigue a Adorno H. M. Enzensberger, «Die Aporien der Avantgarde», *Einzelheiten,* Frankfurt, 1962, pp. 290-315; sobre la situación de la bibliografía secundaria informa W. S. Rubin, «The D-S Expedition», *The New York Review of Books,* vol. XVIII, 9/10, 1972.

[129] Cfr. el número de *Text und Kritik* dedicado a Adorno (fasc. 31/32, 1971), con artículos de B. Lindner, L. Wiesenthal, y P. Krumme, y una bibliografía comentada (pp. 85 y ss.) con referencias a las tesis doctorales que se están haciendo sobre Walter Benjamin.
[130] W. Benjamin, *A. S.,* vol. 2, *op. cit.,* p. 374.
[131] *Ibid.,* p. 312.
[132] H. Marcuse, *Kultur und Gesellschaft*, I, Frankfurt, 1965, pp. 56-101.
[133] *Ibid.,* p. 88.
[134] *Ibid.,* pp. 98 y ss.
[135] H. Marcuse, *Versuch über Befreiung,* Frankfurt, 1969, sobre todo el cap. 2, pp. 43 y ss. Marcuse ha desarrollado esta perspectiva en su último libro, modificándola parcialmente: *Counterrevolution and Revolt,* Boston, 1972, cap. 3: «Art and Revolution», pp. 79-128; cfr. G. Rohrmoser, *Herrschaft und Versöhnung, Ästhetik und Kulturrevolution des Westens,* Friburgo, 1972.
[136] W. Benjamin, *A. S.,* vol. 2, *op. cit.,* pp. 148-185.
[137] *Ibid.,* p. 159.
[138] *Ibid.,* p 160.
[139] «Ciertas imágenes de la Virgen permanecen tapadas durante todo el año, ciertas esculturas de las catedrales medievales no son visibles para el observador desde el nivel del suelo. Con la emancipación de la práctica del arte del seno del ritual aumentan las oportunidades de exponer sus productos» (W. Benjamin, *A. S.,* vol. 1, *op. cit.,* p. 157).
[140] *Ibid.,* p. 171.
[141] *Ibid.,* pp. 171 y ss.
[142] *Ibid.,* p. 156.
[143] «El arte fascista no solo es ejecutado para las masas, sino también por las masas […] pone tanto a los ejecutantes como a los receptores bajo un hechizo, bajo el que tienen que verse a sí mismos como monumentales y, por tanto, como incapaces de acciones bien medidas y autónomas […] con la actitud que el hechizo les impone las masas, y esto es lo que el fascismo nos enseña, llegan a expresarse» (W. Benjamin, *A. S.,* vol. 2, *op. cit.,* pp. 509 y ss.).
[144] «Mientras que en el símbolo, con la transfiguración de la caída, el rostro transfigurado se manifiesta fugazmente a la luz de la redención, en la alegoría la *facies* hipocrática de la historia yace ante los ojos como un paisaje primitivo petrificado […] este es el núcleo de la consideración alegórica, de la exposición barroca, mundana, de la historia como historia del sufrimiento del mundo; este solo es significativo en las estaciones de su ruina» (W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels, op. cit.,* pp. 182 y ss.).
[145] *Ibid.,* p. 202.
[146] W. Benjamin, *A. S.,* vol. 1, *op. cit.,* p. 172.
[147] W. Benjamin, *Charles Baudelaire*, «Ch. Baudelaire, un lírico en la época del gran capitalismo», *op. cit.,* p. 128. De ahí que Benjamin se vuelva contra la comprensión superficial del *art pour l'art*: «Sería el momento de emprender una obra que iluminaría como ninguna otra la crisis de las artes a la que estamos asistiendo: una historia de la poesía esotérica […] en su última página tendría uno que encontrar una radiografía del surrealismo» (W. Benjamin, *A. S.,* vol. 2, *op. cit.,* p. 207).
[148] *Ibid.,* p. 201.
[149] También en este punto Benjamin considera el dadaísmo como un precursor de las artes técnicas con otros medios: «La fuerza revolucionaria del dadaísmo consistió en poner a prueba la autenticidad del arte. Se componía una naturaleza muerta de recortes de periódicos, carretes y colillas, mezclados con elementos pictóricos. Al conjunto se lo ponía en un marco. Y con ello se estaba diciendo al público: Ved, vuestros marcos hacen añicos el tiempo; el más insignificante fragmento auténtico de la vida diaria dice más que la pintura. Lo mismo que la huella digital de sangre que un asesino deja en

la página de un libro dice más que el texto. De estos contenidos revolucionarios se ha conservado mucho en el fotomontaje» (W. Benjamin, *Versuche über Brecht, op. cit.,* p. 206).

[150] W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels, op. cit.,* p. 202.

[151] R. Tiedemann, *Studien, op. cit.,* pp. 103 y ss.; H. D. Kittsteiner, *«Die* Geschichtsphilosophischen Thesen», *Alternative,* n.° 55/56, pp. 243-251.

[152] W. Benjamin, «Tesis sobre filosofía de la historia», *A. S.,* vol. 1, *op. cit.,* p. 269.

[153] *Ibid.,* p. 270.

[154] La fuerza salvadora de la crítica vuelta al pasado no debe confundirse ni con la introyección sentimental ni con la revivenciación, que el historicismo tomó del romanticismo: «Con el historicismo se inicia la caza de falsa riqueza, la incorporación de cualquier pasado, no a través de la progresiva emancipación del género humano, en virtud de la cual este, cada vez más atento y sobre sí, pudiera encarar su propia historia arrancándole a esta a diario nuevas insinuaciones, sino a través de la imitación, del pillaje de obras pertenecientes a pueblos y a épocas fenecidas» (W. Benjamin, *A. S.,* vol. 2, *op. cit.,* pp. 306 y ss.). Esta indicación no debe interpretarse, por lo demás, como una recomendación a considerar la historia de manera hermenéutica, es decir, como un continuo formado por el entrelazamiento de influencias en el tiempo, o a reconstruirla como un proceso de formación de la especie. A esto se opone su concepción profundamente antievolucionista de la historia.

[155] W. Benjamin, *A. S.,* vol. 1, *op. cit.,* p. 206.

[156] *Ibid.,* p. 276.

[157] *Ibid.,* p. 9.

[158] W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels, op. cit.,* pp. 28-33.

[159] B. Lindner, «Natur-Geshichte eine Geschichtsphilosophie und Welterfahrung in Benjamins Schriften», *Text und Kritik, op. cit.,* p. 56.

[160] En este sentido, ciencias ilustradas como la teoría de sistemas y la psicología del comportamiento concebirían al hombre como un ser «mítico».

[161] R. Tiedemann, *Studien, op. cit.,* pp. 103 y ss.

[162] W. Benjamin, *«Zentralpark», A. S.,* vol. 1, *op. cit.,* p. 482.

[163] «Mas este hacerse legibles es un determinado punto en su interior (de las imágenes dialécticas). Toda actualidad está determinada por aquellas imágenes que sincronizan con ella: todo ahora es el ahora de una determinada cognoscibilidad. En él la verdad está cargada de tiempo hasta reventar» (citado por R. Tiedemann, *Studien, op. cit.,* p. 310).

[164] W. Benjamin, *A. S.,* vol. 1, *op. cit.,* p. 157.

[165] «Autonomía» significa aquí la emancipación de las obras de arte de las demandas de utilización externas al arte; la autonomía de la *producción* artística pudo desarrollarse ya antes, en el seno de las distintas formas de mecenazgo.

[166] A. Hauser, *Sozialgeschichte der Kunst,* 2 vols., Múnich, 1953. J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit,* Neuwied, 1971, pp. 46 y ss.

[167] W. Benjamin, *A. S.,* vol. 1, *op. cit.* p. 157.

[168] Th. W. Adorno, *Dissonanzen,* Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963, pp. 9-5.

[169] Th. W. Adorno, *Gessamelte Schriften,* vol. 7, p. 33.

[170] «En sus comienzos, el arte deja todavía un residuo misterioso, el barrunto y la añoranza de algo arcano […] pero cuando el contenido perfecto aparece perfectamente en las formas artísticas, el espíritu, que mira siempre más allá, aparta la mirada de esa objetividad y, volviéndose sobre su propio interior, la empuja fuera de sí. Nuestra época es de esa clase. Cabe esperar que las artes se eleven y perfeccionen cada vez más, pero su forma ha dejado de ser la suprema necesidad del espíritu. Por excelentes que encontremos las imágenes griegas de los dioses y por digna y cabalmente que veamos representado a Dios Padre, a Cristo o a María, de nada vale, nuestras rodillas ya no se doblan» (G. W. F. Hegel, *Theorie Werkausgabe,* vol. 13, p. 142).

[171] Es la tesis que han desarrollado G. Böhme, W. van Daele y W. Krohn en sus trabajos sobre la «finalización» de la ciencia.
[172] Th. W. Adorno, *Über Walter Benjamin,* Frankfurt, pp. 126-13; véase p. 127.
[173] «En la fugaz expresión de un rostro humano, el aura opera por última vez desde esas primeras fotografías. Es eso lo que constituye su grave e incomparable belleza» (W. Benjamin, *A. S.,* vol. 1, *op. cit.,* p. 158).
[174] W. Benjamin, *A. S.,* vol. 2, *op. cit.,* pp. 27-41.
[175] W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels, op. cit.,* p. 12.
[176] W. Benjamin, *Charles Baudelaire, op. cit.,* p. 157.
[177] «Lo esencial es que las correspondencias circunscriben un concepto de experiencia que incluye elementos cultuales. Solo al apropiarse de esos elementos pudo apreciar de forma plena Baudelaire el alcance de la quiebra de la que, como moderno, estaba siendo testigo. Solamente así pudo ver en ella un desafío que se le hacía a él solo y que aceptó en *Las flores del mal» (ibid.,* p. 147). «Baudelaire describe ojos de los que se diría que han perdido la capacidad de mirar» (*ibid.,* p. 158).
[178] *Ibid.,* p. 148, nota.
[179] En relación con las especulaciones de Adorno sobre la reconciliación con la naturaleza, que expuso sobre todo en *Minima moralia,* Frankfurt, 1951, cfr. mis dos ensayos sobre Adorno en este volumen, pp. 144-150.
[180] W. Benjamin, *A. S.,* vol. 2, *op. cit.,* p. 213.
[181] Esta es también la razón de que Benjamin no aceptara la embriaguez privada producida por el hachís como modelo de esta experiencia: «El lector, el pensador, el expectante, el *flâneur* constituyen tipos de iluminados, con el mismo derecho que el consumidor de opio, que el soñador o el embriagado. Y además, son más profanos» (*ibid.,* p. 213).
[182] *Zur Aktualität Walter Benjamins,* edición de por Siegfried Unseld, Frankfurt, 1972.
[183] «Y así las exigencias que hemos impuesto a esa próxima filosofía podrían resumirse finalmente en estas palabras: sobre la base del sistema kantiano construir un concepto de conocimiento que responda al concepto de una experiencia de la que ese conocimiento sea doctrina» (W. Benjamin, *A. S.,* vol. 2, *op. cit.,* p. 39).
[184] W. Benjamin, *Briefe,* vol. 2, *op. cit.,* p. 793.
[185] W. Benjamin, *A. S.,* vol. 2, *op. cit.,* p. 202.
[186] «Habría que mostrar que la teoría de la experiencia representa el centro, en modo alguno secreto, de todas las ideas de Benjamin», P. Krumme, «Zur Konzeption der dialektischen Bilder», *Text und Kritik, op. cit.,* p. 80, nota 5.
[187] Ya en el programa de una próxima filosofía nos encontramos con la siguiente indicación: «Un concepto [de filosofía] obtenido de una reflexión sobre el carácter lingüístico del conocimiento dará lugar a un correspondiente concepto de experiencia, que abarcará ámbitos cuya clasificación sistemática no logró Kant» (W. Benjamin, *A. S.,* vol. 2, *op. cit.,* pp. 38 y ss.). Es lo que habría intentado Hamann, ya en vida de Kant.
[188] «La palabra debe comunicar *algo.* Este es realmente el pecado original del espíritu del lenguaje. La palabra en cuanto comunicando algo externo a ella, una parodia, pues, de la palabra expresa y directamente comunicable» (*ibid.,* p. 22).
[189] *Ibid.,* p. 91.
[190] D. Ploog, «Kommunikation in Affengesellschaften und deren Bedeutung für die Verständigungsweisen des Menschen», en H. G. Gadamer y P. Vogler (eds.), *Neue Anthropologie,* vol. 2, Stuttgart, 1972, pp. 141 y ss. Sobre la filosofía del lenguaje de Benjamin, a la que no se ha tenido muy en cuenta en el debate actual, cfr. H. H. Holz, «Prismatisches Denken», *Über W. Benjamin, op. cit.,* pp. 62-110.

[191] Benjamin «no hizo suya [la tesis] de que el sentido, el significado, etcétera —cuando se los considera desde una perspectiva marxista— solo pueden engendrarlos los procesos históricos de trabajo de la especie humana, en los que esta se produce a sí misma», B. Lindner, *op. cit.,* p. 55.
[192] W. Benjamin, *A. S.,* vol. 2, *op. cit.,* pp. 96 y ss.
[193] Es lo que demuestra, entre otros pasajes, la tesis 14 sobre filosofía de la historia. A Benjamin le interesa más el contenido experiencial de la Revolución francesa que los cambios objetivos a que esta dio lugar. «La Revolución francesa se entendió a sí misma como una Roma rediviva. Citaba a la antigua Roma lo mismo que la moda cita un vestido del pasado.»
[194] W. Benjamin, *Briefe,* vol. 2, *op. cit.,* p. 793.
[195] *Ibid.,* p. 665.
[196] Me refiero a las dos cartas de Adorno a Benjamin de 2 de agosto de 1935 y de 10 de noviembre de 1938, respectivamente (*Briefe,* vol. 1, *op. cit.,* pp. 671 y ss., y pp. 782 y ss.). Véase la respuesta de Benjamin a esas cartas, pp. 790 y ss. En relación con este conjunto de problemas, cfr. también J. Taubes, «Kultur und Ideologie», *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft,* Stuttgart, 1969, pp. 117-138.
[197] W. Benjamin, *Briefe,* vol. 2, *op. cit.,* p. 705.
[198] *Ibid.,* p. 672.
[199] Citado por R. Tiedemann, *Studien, op. cit.,* p. 106.
[200] W. Benjamin, *Briefe,* vol. 2, *op. cit.,* p. 741.
[201] *Ibid.,* p. 672.
[202] W. Benjamin, *Versuche über Brecht, op. cit.,* pp. 95-116.
[203] En este contexto, Benjamin hace una crítica del parlamentarismo que suscitó la admiración de Carl Schmitt: «[Los parlamentos] ofrecen ese conocido y lamentable espectáculo porque no han permanecido conscientes de las fuerzas revolucionarias a las que deben su existencia. En Alemania, en particular, la manifestación última de tales poderes quedó sin consecuencias para los parlamentos. Carecen de olfato para el poder o violencia creadores de derecho, que ellos representan; nada tiene de extraño que no lleguen a resoluciones dignas de ese poder, sino que, en el ámbito del compromiso, se dediquen a un tratamiento de los asuntos políticos, presuntamente exento de toda violencia» (W. Benjamin, *A. S.,* vol. 2, *op. cit.,* pp. 53 y ss.).
[204] W. Benjamin, *Versuche über Brecht, op. cit.,* p. 65.
[205] *Ibid.*
[206] *Ibid.,* p. 66.
[207] *Ibid.,* p. 58.
[208] W. Benjamin, *A. S.,* vol. 2, *op. cit.,* p. 212.
[209] Cfr. en relación con esto K. H. Bohrer, *Die gefährdete Phantasie oder Surrealismus und Terror, op. cit.,* sobre todo pp. 53 y ss. También B. Lypp, *Ästhetischer Absolutismus und politischer Vernunft,* Frankfurt, 1972.
[210] *Cfr. H. Salzinger, «W. Benjamin-Theologe der Revolution», Kürbiskern,* (1969), pp. 629-647.
[211] Desde esta perspectiva, la teoría crítica es considerada como una «moderna sofística», por ejemplo, en R. Bubner, «Was ist kritische Theorie?», *Hermeneutik und Ideologiekritik,* Frankfurt, 1971.
[212] E. Bloch: «La utopía social se refería a la felicidad humana, el derecho natural a la dignidad humana. La utopía social proyectaba un estado de cosas en que ya no hay miserables ni agobiados, el derecho natural construía un estado de cosas en el que ya no hay humillados ni ofendidos», *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt, 1961, p. 13.
[213] W. Benjamin, *A. S.,* vol. 2, *op. cit.,* p. 55.
[214] *Ibid.,* p. 214.

GERSHOM SCHOLEM

[215] G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen,* Zúrich, 1957; Frankfurt, 1967.
[216] Cfr. mi artículo «Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus — Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Kontraktion Gottes», J. Habermas, *Theorie und Praxis,* Frankfurt, 1971, pp. 172-227.
[217] G. Scholem, *Judaica II*, Frankfurt, 1970, p. 25.
[218] G. Scholem, *ibid.,* p. 40.
[219] G. Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem,* Frankfurt, 1967, p. 69.
[219] G. Scholem, *Judaica III,* 1963, p. 261.
[220] *Ibid.,* pp. 261 y ss.
[221] *Ibid.,* p. 264.
[222] *G. Scholem, Zur Kabbala und ihrer Symbolik,* Frankfurt, 1973, p. 22.
[223] G. Scholem, *Von Berlín nach Jerusalem, op. cit.,* p. 73.
[224] H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode,* Tubinga, 1960. [Hay trad. cast.: *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 2017.]
[225] G. Scholem, *Über einige Grundbegriffe des Judentums,* Frankfurt, 1970, p. 90 y ss.
[226] G. Scholem, *Judaica III,* pp. 67 y ss., pp. 187 y ss., pp. 265 y ss.; *Über einige Grundbegriffe des Judentums, op. cit.,* pp. 90-120; *Zur Kabbala und ihrer Symbolik, op. cit.,* pp. 46 y ss., pp. 50 y ss.
[227] G. Scholem, *Judaica III, op. cit.,* p. 266.
[228] G. Scholem, *Über einige Grundbegriffe des Judentums, op. cit.,* pp. 53 y ss.
[229] G. Scholem, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit,* Frankfurt, 1977, p. 79.
[230] G. Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik, op. cit.,* p. 151.
[231] G. Scholem, *Über einige Grundbegriffe des Judentums, op. cit.,* pp. 84 y ss.; *Judaica III, op. cit.,* pp. 198-217; *Zur Kabbala und ihrer Symbolik, op. cit.,* pp. 155 y ss.; *Von mystischen Gestalt der Gottheit, op. cit.,* pp. 77 y ss.
[232] G. Scholem, *Über einige Grundbegriffe des Judentums, op. cit.,* p. 135.
[233] G. Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik, op. cit.,* pp. 156 y ss.
[234] G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, op. cit.,* pp. 315-355.
[235] G. Scholem, «Der Nihilismus als religiöses Phänomen», *Eranos-Jahrbüch*, 1974, Leiden, 1977, pp. 1-50.
[236] G. Scholem, *Über einige Grundbegriffe des Judentums, op. cit.,* p. 167.

HANS GEORG GADAMER

[237] H. G. Gadamer, *Philosophische Lehrjahre,* Frankfurt, 1977, p. 115.
[238] H. G. Gadamer, *Hegels Dialektik,* Bonn, 1971.
[239] H. G. Gadamer, *Philosophische Lehrjahre, op. cit.,* p. 23.
[240] *Ibid,* p. 181.
[241] H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode,* XV. [Hay trad. cast.: *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 2017.]

[242] H. G. Gadamer, prólogo a la segunda edición de *Wahrheit und Methode,* XXIII.
[243] H. G. Gadamer, *Philosophische Lehrjahre, op. cit.,* p. 177.
[244] H. G. Gadamer, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft,* Frankfurt, 1976, p. 10.
[245] *Ibid.,* p. 24.
[246] H. G. Gadamer, prólogo a la segunda edición de *Wahrheit und Methode,* XIV.
[247] H. G. Gadamer, epílogo a la tercera edición de *Wahrheit und Methode,* pp. 533 y ss.

ALFRED SCHÜTZ

[248] H. Arendt, *The Life of Mind,* vol. 2, Nueva York, 1978, p. 195. [Hay trad. cast.: *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002.]
[249] *Ibid.,* p. 257.
[250] H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung,* Frankfurt, 1979.

MAX HORKHEIMER

[251] M. Horkheimer, *Kritische Theorie,* vol. 1, Frankfurt, 1968, Frankfurt, p. IX.

LEO LÖWENTHAL

[252] L. Löwenthal, *Mitmachen wollte ich nie,* Frankfurt, 1980, p. 79.
[253] *Ibid.,* p. 226.
[254] *Ibid.,* p. 75.
[255] *Ibid.,* p. 71.
[256] M. Horkheimer, *Kritische Theorie,* vol. 1, Frankfurt, 1968, prólogo, p. XVI.
[257] L. Löwenthal, *Mitmachen wollte ich nie, op. cit.,* p. 175.
[258] *Ibid.,* p. 176.
[259] En *Die Zeit,* 1 de noviembre de 1980.

APÉNDICE
La ideología alemana

CRÍTICA A LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

[260] R. Koselleck, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt,* Friburgo, 1959.

[261] Será Engels quien, basándose en unas palabras de Saint-Simon, traducirá esto al famoso lema: «El gobierno de las personas es sustituido por la administración de las cosas».
[262] Hanno Kesting, *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg,* Heidelberg, Universitätsverlag Heidelberg, 1959.
[263] Cfr. la exposición de J. Fijalkowski en las dos primeras secciones de su libro *Die Wendung zur Führerstaat,* Colonia-Opladen, 1952.

DE LA DIFICULTAD DE DECIR QUE NO

[264] K. Heinrich, *Versuch über die Schwierigkeit, Nein zu sagen,* Frankfurt, 1964. [Hay trad. cast.: *Sobre la dificultad de decir no,* Fondo de Cultura Económica, México, 2012.]

LA MODERNIDAD REZAGADA

[265] R. Dahrendorf, *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland,* Múnich, 1965.
[266] Se refiere al FDP, *Frei Demokratische Partei* (Partido Democrático Libre). *(N. del T.)*

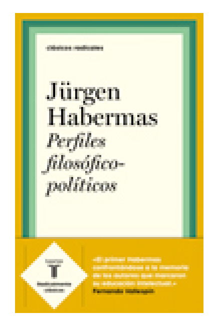
LOS MANDARINES ALEMANES

[267] Fránkfurter Universitätsreden, vol. *XX, 1924.*
[268] F. K. Ringer, *The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community 1890-1933,* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1969.
[269] En 1929 provenía de familias obreras el 2 por ciento, hasta principio de los años sesenta la proporción fue del 5 por ciento y, desde entonces, esta proporción ha aumentado hasta el 8 por ciento.
[270] Todavía en 1957, la conciencia política de más de la mitad de una muestra de estudiantes de la Universidad de Frankfurt estaba marcada por la ideología del humanismo culto; cfr. J. Habermas, L. von Friedeburg, Ch. Oehler y F. Weltz, *Student und Politik,* Neuwied, 1969.
[271] *Ibid.,* p. 38.
[272] *Ibid.*
[273] *Ibid.,* pp. 6 y ss.
[274] G. Lukács, *«Über einige Eigentümlichkeiten der geschichtlichen Entwicklung Deutschlands», Die Zerstörung der Vernunft,* Berlín, 1955, pp. 31-74.
[275] H. Plessner, *Die verspätete Nation,* Stuttgart, 1959.
[276] R. Dahrendorf, *Gesellschaft und democratie in Deutschland,* Múnich, 1965.
[277] Es curioso que no se mencione a Oppenheimer.
[278] Cfr. los estudios sobre el desarrollo y la teoría de la escuela histórica de E. Rothacker, *Mensch und Geschichte,* Bonn, 1950; del mismo autor, véase *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften,* Bonn, 1947.
[279] Horkheimer y Adorno, Ámsterdam, 1947.

[280] Es la acusatoria equiparación que en el ámbito de la lengua alemana establecen aquellos que, a mi entender, de forma inadmisible, quisieran hacer extensiva la justificada crítica de la ideología del humanismo culto alemán a tradiciones de pensamiento que no aparecen en Ringer: a la discusión de orientación marxista con el positivismo. Un combativo ejemplo nos lo proporciona H. Albert, «Plädoyer für kritischen Rationalismus», en C. Grossner *et al. (eds.), Das 198. Jahrzehnt,* Hamburgo, 1969, pp. 277 y ss.
[281] C. E. Schorske, «Weimar and the Intellectuals», *The New York Review of Books,* 7 de mayo de 1970, p. 22.

«El primer Habermas confrontándose a la memoria de los autores que marcaron su educación intelectual.»

Fernando Vallespín



Esta es una apasionante y apasionada historia de una parcela decisiva de la filosofía contemporánea que ilumina la complejidad de los motivos que confluyen en la obra de Jürgen Habermas. El autor explora el perfil intelectual de pensadores alemanes como Heidegger, Wittgenstein, Bloch, Marcuse, Adorno y Gehlen, cuya obra ha dejado huella en la conciencia filosófica de nuestro tiempo, una generación que alcanza notoriedad en la década de los setenta y de la que él es uno de los más destacados representantes.

----

radical: *adj.* Perteneciente o relativo a la raíz.

«Clásicos Radicales» nace con la misión de recuperar algunos de los libros más emblemáticos del sello que en su día formularon una idea nueva u ofrecieron una mirada original y pertinente sobre las grandes cuestiones universales. Ausentes de las librerías durante demasiado tiempo pero recordados y buscados por los lectores más despiertos, estos textos esenciales de disciplinas como la filosofía, la ética, la historia, la sociología, la economía, la antropología, la psicología y la política mantienen su plena vigencia y vuelven hoy con fuerza para iluminar nuestro presente.

SOBRE EL AUTOR

Jürgen Habermas (Düsseldorf, 1929), miembro más notable de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, es uno de los grandes pensadores europeos del siglo XX. Entre otras aportaciones, es conocido por su teoría de la acción comunicativa, sus análisis sobre capitalismo y democracia o sus trabajos sobre el concepto de modernidad. Ha recibido galardones como el prestigioso Premio Gottfried Willhelm Leibniz de la Deutsche Forschungsgemeinschaft (1986), el Premio de la Paz de los libreros alemanes (2001) y el Premio Príncipe de Asturias de Ciencias Sociales (2003).

Título original: *Philosophisch-politische Profile*

Travessera de Gràcia, 47-49. 08021 Barcelona

ISBN ebook: 978-84-306-2254-2
Diseño de cubierta: Penguin Random House Grupo Editorial / Nora Grosse
Conversión ebook: MT Color & Diseño, S.L.
www.mtcolor.es



ÍNDICE